KÖZTES TEREK

A rendszerváltás utáni nyócker identitása

HUMANIÓRÁK

György Eszter



L'Harmattan

Köztes terek

• Humaniórák •

György Eszter

Köztes terek

A rendszerváltás utáni nyócker identitása

L'Harmattan
2020

A kötet a REACH (Re-designing access to Cultural Heritage for a wider participation in preservation, (re)use and management of European culture) 769827 szerződésszámú Horizont 2020 projekt támogatásában jelent meg.

DOI: https://doi.org/10.56037/978-963-414-670-4
ISBN 978-963-414-670-4
ISSN 2732-1959

A kiadásért felel a L'Harmattan Kiadó igazgatója.

A kötet megrendelhető, illetve kedvezménnyel megvásárolható:
L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: +36-1-267-5979
webshop.harmattan.hu
www.harmattan.hu

„Európa négerei, csak egyedül a cigányok.
A nyolcadik kerületben csak ők lehetnek a királyok."
L.L.Junior: (Nyócker) Vigyázz!

Baranyi Laura (1966–2011) emlékének

TARTALOM

BEVEZETÉS

Hogyan írható meg Józsefváros közelmúltbeli roma identitása? Milyen kisebbségi emlékezete, múltja, története van a városnegyednek, amit a rendszerváltás óta nyóckernek is becéznek? Ki írta ezt a történetet és kik hozták létre azokat a kulturális gyakorlatokat, amelyek az 1990-es évek óta reprezentálták a (főleg középső-) józsefvárosi teret? Könyvemben egy városnegyed identitásának specifikus formáját igyekeztem rögzíteni, feltárva Józsefváros régóta stigmatizált, nyóckernek is nevezett részének rendszerváltás utáni roma kulturális reprezentációit és identitásépítési gyakorlatait. A nyugat-európai és észak-amerikai várostörténeti, városszociológiai szakirodalom számára a kisebbségi, bevándorlók lakta, marginalizált, leszakadó/dzsentrifikálódó negyedek évtizedek óta kiemelt témának számítanak. A Dolores Hayden 1995-ös, *The Power of Place*[1] című, emblematikus munkájában definiált, társadalmilag és kulturálisan inkluzív várostörténet, vagyis a befogadó, a kisebbségi történeteket is magába foglaló városi táj rögzítése az elmúlt évtizedekben sok kutatásra hatással volt, a magyar kontextusban mégis meglehetősen hiányos. Míg a – Haydennél is kiemelkedő szerepet játszó – nőtörténeti és munkásosztályról, illetve a zsidóságról szóló város- és társadalomtörténeti megközelítéseket összekapcsoló munkákra számos példát sorolhatnánk, olyan történeti és városemlékezeti munka nem született, amely a romák nézőpontjából mutatná be témáját.[2] A roma kisebbség városi jelenléte leginkább a szegregációs mintázatok szempontjából merül fel mind a magyarországi, mind a nemzetközi szakirodalomban. Józsefváros térbeli szegregációja és a nagyvárosi roma gettó és *underclass* Ladányi János számos írásának volt tárgya a rendszerváltás óta, Giovanni Picker 2017-es, *Racial Cities*[3] című könyvében pedig mint a *cigány városi területek* (Gipsy Urban Area, GUA) egyik példája merült fel. Míg Ladányi a sajátosan kelet-európai, szocialista és posztszocialista berendezkedés szociológiai és társadalomtörténeti kontextusában elemezte a józsefvárosi roma szegregátumok kialaku-

1 Hayden, Dolores 1995: *The Power of Place. Urban Landscapes as Public History.* The MIT Press. Cambridge-London.

2 Ezekre példa többek között Árvai Tünde: *Városanyák: Mozaikok a pécsi nők 19–20. századi történetéből* című 2015-ös könyve vagy Klebert Krisztina *Szemtől szemben* című, a szombathelyi zsidóság történetét feldolgozó kiállítása és könyve 2016-ból, illetve számos várostörténeti, városszociológiai munka a lakótelepek, munkásosztály történetéről.

3 Picker, Giovanni 2017: *Racial Cities, Governance and Segregation of Romani People in Urban Europe.* Routledge. Oxon.

lását és jellemzőit, addig Picker egy egész Európára kiterjedő hálózat egyik csomópontjaként tekint a „nyóckerre", amely hálózat megkonstruálásában elsősorban a gyarmatosításnak és a 19. századi faji, rasszista alapú ideológiáknak volt szerepe. Az említett művekkel a későbbiekben részletesebben foglalkozom, azt azonban érdemes már most hangsúlyozni, hogy ezek, illetve más, a társadalmi és térbeli marginalizációval foglalkozó művek nagy része a romák városi történetét, emlékezetét, illetve a városi térben létrejövő, specifikus kulturális gyakorlatokat és reprezentációkat csak elvétve, vagy egyáltalán nem érintik.

A városnegyed inkluzív történetének megírását tehát olyan fogalmakkal és megközelítés-módokkal – örökség, emlékezet és identitás – egészítettem ki, amelyek az említett hiányokat igyekeztek kompenzálni. Az örökségfogalom ebből a szempontból kifejezetten releváns lehet, hiszen amióta „minden örökség", olyan percepcióváltás vált lehetővé, *„amely a kritikai távolság helyére a közvetlen élményvalóságból való részesedés szándékával a vágyott közelség programját állítja".*[4] A kulturális örökség fogalma az 1970-es években végbement szemléletváltásnak köszönhetően ugyanis lehetővé tette a korábban csak az elit által definiált kultúrafogalmak participatív módon történő kiszélesítését; azt, hogy egyre szélesebb társadalmi rétegek mutathassák be és érvényesíthessék kultúrafelfogásaikat.[5] A (roma) örökség értelmezési kerete a hagyományos történeti források és elemzések hiányában fogódzót tud nyújtani a városnegyed ellentmondásos, különböző szereplők által sokféleképpen megkonstruált identitásának megértéséhez.

Könyvem a doktori kutatásom alapján született: míg kezdetben elsősorban a kerületet mint reprezentációs eszközt vizsgáltam – vagyis foglalkoztam azokkal a filmekkel, zenekarokkal, kulturális gyakorlatokkal, amelyek a nyócker gettójába pozícionálták magukat –, kérdéseim idővel egyre szélesebb, komplexebb összefüggésrendszerbe ágyazódtak. Kutatómunkám során egyszerre akartam megérteni a kerület slumosodásának történetét, térbeli és társadalmi leszakadásának folyamatát, valamint kortárs kultúráját, elsősorban az ott élő roma lakosság szempontjából. Kezdeti hipotézisem szerint a Józsefváros olyan *képpé,* a nyolckerré formálódott, mely egyszerre jelenítette meg a város fő sodrából való *kívül maradást* és egyfajta *bent létet,* egy vegyes, stigmáktól sújtott vagy épp büszkén vállalt identitást. Ezen kettősséget, a kerület többféle, gyakran ambivalens megítélését, a szemszögek ütközését kutatásom számos pontján tapasztaltam; a nézőpont megválasztásának kérdése az egész kutatás egyik alapvető alkotó elemévé vált. A kívülről meg-

4 György Péter 2005: Minden archívum, minden örökség. *Iskolakultúra.* 6.

5 Sonkoly Gábor 2009: Léptékváltás a kulturális örökség kezelésében. 201. *Tabula.* 12. évfolyam, 2. sz. http://epa.uz.ua/03100/03125/00022/pdf/EPA03125_tabula_2009_2.pdf.

konstruált, sokszor sematikus, előítéletektől és sztereotípiáktól terhes képek mellett idővel felsorakoztak bonyolultabb, a hagyományos reprezentációkat megbontó, akár szubverzívvé is váló beszámolók, a városnegyedre szegeződő tekintetek tehát sokfélévé – az egymásra hatás nyomán pedig – hibriddé váltak. A kutatás alatt és azóta eltelt évek nagyon sok változást hoztak a városnegyedben: számos, a lokális roma kulturális és politikai-társadalmi jelenléthez kapcsolódó helyszín fokozatosan vesztett pozíciójából, vagy akár meg is szűnt, a különböző rehabilitációs programok következtében teljes utcák és háztömbök cserélődtek ki, új közösségi központok létesültek, és mindeközben a városnegyed roma és nem roma lakossága folyamatosan cserélődött, mozgásban volt.

A 2010-es évek elejére, vagyis a rendszerváltás után pusztán húsz évvel már úgy tűnt, a nyócker városi emlékezetét kutatva a roma önreprezentáció és identitásépítés egy elszalasztott lehetőségét írom meg, amely szorosan kötődik a városnegyed, vagyis egy körülhatárolható városi tér kontextusához. Ha csak egyetlen intézmény, mikrotér példáján próbáljuk megérteni ezt a folyamatot, akkor talán a Tavaszmező utcában, 1991 és 2016 között működött Roma Parlamentet érdemes máris megemlíteni.[6] Ennek, a roma önreprezentáció és kulturális szerepvállalás nemcsak józsefvárosi, de talán országos központjának is tekinthető helynek a tündöklése és bukása az egész városnegyed rendszerváltás utáni kulturális örökségére és emlékezetére kiterjeszthető: gyors felívelése, politikai és kulturális kulcsszerepe, hálózatépítő és katalizátor jellege, majd fokozatos leépülése, elsorvadása visszatükrözi az egész magyar civil társadalom és kulturális szcéna törékenységét és veszélyeztetettségét.

A nyócker emlékezetének és identitásának elemzésekor felmerül a kérdés, hogy mennyire van egy meghatározott helynek, fizikai térnek önálló identitása, illetve mennyiben lehet a nyolcadik kerületi romák speciálisan értelmezhető etnikai és kulturális identitásáról beszélni? A kérdés megválaszolásához a kiinduló hipotézis az volt, hogy a VIII. kerület, mint „nyócker", talán nem csak Budapesten, de egész Közép-Európában egyedülálló terepként értelmezhető a kortárs roma identitásformálódás szempontjából. Ennek az egyedülállóságnak, a *kint* és *bent,* valamint a gettó és kulturális csomópont dichotómiák létrejöttének természetesen komplex történeti-társadalmi magyarázatok állnak a hátterében, vagyis a VIII. kerület „nyóckerként" élő képe nem alakulhatott volna ki Budapest egyes városfejlesztési és tervezési döntései nélkül, mint ahogy a magyarországi cigányság megbélyegzett története is markánsan befolyásolta a városnegyed sajátos alakulását. Könyvemben azt

[6] Junghaus Tímea 2016: Roma Parlament nekrológ. *Tranzitblog.hu.* http://tranzitblog.hu/nekrolog-roma-parlament-1991-2016/.

az ívet próbáltam rekonstruálni, ahogy a rendszerváltástól a 2010-es évek elejéig a középső-józsefvárosi terek a budapesti roma lakosság emblematikus lakhelyévé, illetve számos reprezentációban és a köznapi diskurzusban egyfelől „cigánygettóvá", másfelől köztes, hibrid térré váltak. A városnegyed identitás-épülésének megértéséhez a város- és társadalomtörténeti vizsgálat kiegészült egy, a kulturális reprezentációk és identitásformáló szerveződések bemutatásával. Az inkluzív, kisebbségi örökségre és emlékezetre érzékeny nyóckertörténet tehát igyekezett, legalább kis részben, pótolni a magyar történetírás és városantropológia ilyen jellegű hiányosságait.

Az 1989-es demokratikus fordulat egész Budapesten számtalan, sok irányú változást eredményezett, és merőben új társadalmi-kulturális valóságot teremtett a józsefvárosi romák számára is. Nyilvánvaló, hogy a könyvben vizsgált kulturális gyakorlatok és örökségelemek, a városi identitás formálóinak jelentős része valamilyen módon tovább él 2010 után is. Azonban, ahogy arra már utaltam, a 2000-es évek végére sok kezdeményezés elhalt, a rendszerváltás után közvetlenül fellángoló emancipációs mozgalmak, kulturális önszerveződések és mindezek pár négyzetkilométeren belül található helyszínei erejüket vesztették, a józsefvárosi roma örökség és kulturális identitás nagyrészt láthatatlanná vált.

A rendszerváltás után a nyócker, Budapest egyik leginkább szegregált és legnagyobb mértékben stigmatizált városnegyede *„veszélyes hellyé"*[7] vált, a városkutatók, hivatkozva a Manuel Castells által már a kezdetektől kritikusan használt *dual city* koncepciójára, a *„kettészakadt város"* hátrahagyott felével azonosították. Castells a posztindusztriális New Yorkot, hasonlóan a 19–20. század fordulóján vizsgált Chicagóhoz, olyan városi laboratóriumnak tekintette, amelyben a radikálisan megnövekedett városi egyenlőtlenségek, fokozódó társadalmi polarizáció a fogalom sok szempontból félrevezető jellege ellenére is megfigyelhetőek voltak. A „szegény" és „gazdag" városrészek a '70-es évek New Yorkjában erőteljesen szétváltak, ám Castells az etnikai, faji háttér, illetve a társadalmi nemek interszekcionalitását is figyelembe véve egy, a *dual city* metaforájánál komplexebb és dinamikusabb modellt kínált a városkutatók számára.[8] Ladányi János városszociológus szerint az ezredfordulóra Budapesten is létrejöttek a leszakadt városnegyedek, gettók.

> *„Az egyik oldalon ott állnak a hatalmas bevásárlóközpontok, az újabb és újabb irodaházak, a Ferencváros, a Teréz-, az Erzsébet-, a Józsefváros legértékesebb belső és középső részeinek felújított épületei, lakásai [...]. A másik*

[7] Polyák Levente 2005: Hely és reprezentációja. Nyócker és a nyolcadik kerület. In Bárány Tibor szerk.: *A tarkaság dicsérete*. Erasmus Kollégium Alapítvány. Budapest.

[8] Mollenkopf, John H., Castells, Manuel 1991: Introduction, In Mollenkopf, John H., Castells, Manuel (eds): *Dual City: Restructuring New York*. Russel Sage Foundation. NY. 7–16.

oldalon pedig ott maradtak a leomlott bérházak, a kíméletlenül lepusztult negyedek, a magukra hagyott utcák és szomszédságok, mint pl. a Magdolna és az Orczy negyed a Józsefvárosban, vagy a Jász utca környéke Angyalföldön, az épületek és negyedek felújításával járó „szegénytelenítésnek" és/vagy „cigánytalanításnak" áldozatul esett, korábbi lakásaikból kiszorított családok (Ladányi 2007)."[9]

Árnyalva a sokat kritizált kettős város elméletet, véleményem szerint a rendszerváltás utáni évtizedek nyóckere olyan hibrid helyként volt azonosítható, amelynek komplex identitásában egyaránt benne foglaltattak a Ladányi János által leírt lepusztult, magukra hagyott utcák és szomszédságok „gettói", a videoklipek, dokumentumfilmek által mediatizált és kommercializált multikulturális negyed, valamint számos olyan, a kisebbségi önszerveződést és örökségképzést célzó gyakorlat, ami otthonosabbá, befogadóvá tette a roma lakosság számára a városnegyedet. A sokszor marginalitásán, leszakadottságán keresztül értelmezett városrész ráadásul földrajzi szempontból egyáltalán nem periférikus, hanem Budapest központjában található. Ahogy Rob Shields fogalmaz, a marginális városnegyedek nem földrajzi értelemben, hanem elsősorban a tér kulturális rendszereinek perifériáján helyezkednek el, olyan képeket, stigmákat viselve magukon, amelyek elválaszthatalanokká váltak bármilyen, valaha volt, empirikusan mért identitástól.[10] A stigmatizált nyócker roma emlékezete tehát nehezen megfogható, a könyvben elemzett példák többsége a kulturális periférián maradva szűkös hatósugárral bírt, a sztereotipizálás és egzotizálás mellett kevés olyan kulturális gyakorlat maradt fenn, amely komplexebb és hitelesebb képet nyújtott volna.

Városi térről, emlékezetről és térbeli identitásról beszélni a térbeliség, elsősorban Lefebvre a tér társadalmi termeléséről szóló elmélete, Foucault heterotópiái vagy De Certeau *A mindennapi élet gyakorlatában* megírt városi sétái óta azt jelenti, hogy a tér többé nem egy eleve adott, megváltoztathatatlan keret és nem is valamiféle statikus, objektív valóság, hanem társadalmi konstrukció, amelyet az emberi tevékenység „termel".[11] Íly módon az is magától értetődőnek tűnhet, hogy a különféle társadalmi csoportok azonosságtudatukat részben helyhez kötik, ez pedig állandóságot, történelmi folytonosságot kölcsönöz identitásuknak. Így a puszta helyekből olyan, jelentésekkel átszőtt terek jönnek létre, amelyek az emlékezet, asszociációk, interakciók alapján felfogott entitásokként, történetekbe ágyazódva hordoz-

9 Niedermüller Péter 2009: A kettészakadt város. *Fordulat.* 7. 139.

10 Shields, Rob 1991: *Places on the margin.* Alternative Geographies of Modernity. Routledge. London. 3.

11 Berki Márton 2015: A térbeliség trialektikája. *Tér és Társadalom.* 29:2. 6.

nak jelentéseket.[12] A nyócker roma emlékezetét kutatva azonban az derült ki, hogy történelmi folytonosság, azonosságtudat helyett a „megtermelt tér" fragmentált, hézagos maradt, a legtöbb, romák által létrehozott identitáskonstrukció láthatatlanná vált, miközben a többségi társadalom egyfelől a (szimbolikus) periférián hagyta a teret, másfelől számos reprezentációt is létrehozott róla. A nyócker esetében tehát a rendszerváltás után a társadalmi elkülönések és kulturális klasszifikácók térbelivé váltak és egyfajta „elképzelt földrajzot" hoztak létre. Ebben a sokszor elképzelt térben számtalan társadalmi és kulturális gyakorlat, reprezentáció koncentrálódott, sűrű szövetet konstruálva. A városnegyed közelmúltbeli identitásvizsgálatának tehát az volt a tétje, hogy az egymást keresztező, ellentmondásos, underground vagy hivatalos, emancipatorikus vagy paternalisztikus mozaikdarabok láthatóvá válnak-e, megismerhetővé válik-e egy inkluzívabb, társadalmilag érzékenyebb városnegyed-történet?

Hibrid módszerek

A roma városi emlékezet és identitás megértéséhez a hibriditás fogalmát egyszerre használtam retorikai eszközként és a posztszocialista városnegyedben felbukkanó kulturális gyakorlatok értelmezési kereteként. Módszertani szempontból a hibriditás olyan eszközként merült fel, amely képes volt rugalmasan több dolgot együtt reprezentálni, úgy, hogy egyszerre maradt univerzális és partikuláris, valamint ugyancsak egyszerre volt képes az identitásnak és a különbözőségnek is forrása lenni.[13] A nyóckeres identitás hibrid modellbe helyezése megengedte a feljebb említett különböző, egymásnak akár ellent is mondó nézőpontok együttes vizsgálatát; szoros kapcsolódás híján, avagy épp ellentmondásokkal együtt is összetartotta az egymástól esetenként széttartó diszciplínákat, elképzeléseket, teóriákat. Wolff-Michael Roth nyomán a hibriditás tehát olyan norma volt, amely evidensnek tekinti azt, hogy nincsenek egymástól tisztán leválasztható entitások, identitások, minden csak a másikkal való viszonyán keresztül értelmezhető.[14] A heterogenitás, keveredés, sokféleség ebben az értelemben tehát nem valamilyen különleges jellegzetesség, hanem alapvető tapasztalat – ezt pedig a látszólag monoetnikus, *fehér* Budapesten a nyócker története egyedi módon példázza.

12 Keszei András 2011: A város narratív identitása. In H. Németh István et al (szerk.): *A város és társadalma. Tanulmányok Bácskai Vera tiszteletére.* Hajnal István Kör. Budapest. 438.

13 Kraidy, Marwan M. 2005: *Hybridity, or the Cultural Logic of Globalization.* Temple University Press. Philadelphia. viii.

14 Wolff-Michael Roth 2008: Bricolage, métissage, hybridity, heterogeneity, diaspora: concepts for thinking science education in the 21st century. *Cult Stud of Sci Educ.* 898.

Ami a hibriditás konkrétabb, a magyarországi társadalmi-történeti kontextushoz kapcsolódó kutatási lehetőségeit illeti, érdemes Annabel Tremlett gondolataira utalni, aki a hibriditás fogalmát a roma etnicitással, identitással összefüggésben emelte ki, épp a magyarországi roma-kutatások lehetséges új irányainak kapcsán.[15] A *Bringing hybridity to heterogeneity in Romani Studies* című cikkében Tremlett Stuart Hall 1996-os, kanonikussá vált Új etnicitások című írásának gondolatai nyomán három módszertani lehetőséget említ a hibriditás roma identitás-kutatással kapcsolatos konceptualizálásáról.[16] Röviden összefoglalva Hall elméletét, az 1980-as években egyfajta változás ment végbe a „feketeség" reprezentáció-politikája terén. Míg korábban csak egy bináris összefüggés volt a fetisizáló, marginalizáló reprezentációk pozitívabb fekete képre való váltásában, addig a fordulópont után sokkal komplexebb megjelenítések születtek, amelyek különböző, gyakran ellentétes véleményeket, társadalmi tapasztalatokat, társadalmi identitásokat tükröztek, beismerve a „feketeség" megkonstruáltságát. Stuart Hall szerint tehát egy jelentőségteljes változás ment végbe az angliai fekete kultúrpolitika terén, amely változásnak ő két fázisát vetíti fel: egy elsőt, amely már befejeződött, és egy másodikat, amely még éppen csak elkezdődött. Az első korszak, a *reprezentáció viszonyainak* politikája Hall szerint a „fekete tapasztalatot" egyéni keretbe helyezte, egy hegemón identitással. Ebben a megközelítésben a brit kultúrában a feketék kizárólag a marginalizáltságukban jelentek meg, vagyis elnyomottként a reprezentációknak csak a tárgyai voltak, de nem alanyai. Ez tehát kétségkívül a fekete tapasztalat egy sztereotipizáló, leegyszerűsítő képe volt. A második, a *reprezentáció politikája* mindazonáltal nem helyettesítette az előzőt, csupán kritizálta annak reprezentációs kapcsolatait. Tehát a fekete kultúrpolitika új fázisa nem felváltotta az előzőt, hanem újraszervezte, átpozícionálta azt; „a fekete művészeknek most már két fronton kell küzdeniük". Ahogy Pulay Gergő a roma zene kapcsán láthatóvá tett etnicitásról szóló tanulmányában magyarázta, az első fázis az „autentikus" vagy „nem autentikus" dichotómiájával különböztette meg a megmutatkozás lehetséges formáit, a második pedig tovább tekintett a feketeség megjelenítésének elszigetelt eseteinél, és így a fekete populáris kultúrát meghatározó mélyebb struktúrákról is számot tudott adni.[17]

15 Tremlett, Annabel 2009: Bringing hybridity to heterogeneity in Romani Studies. *Romani Studies.* 19:2. 147–168.

16 Hall, Stuart 1996: New Ethnicities. In David Morley, Kuan-Hsing Chen (eds): *Stuart Hall Critical Dialogues in Cultural Studies.* Routledge. London–New York. 441–450.

17 Pulay Gergő 2010: Az etnicitás láthatóvá tétele. Roma előadók kulturális politikája Budapesten. In Feischmidt Margit (szerk.): *Etnicitás. Különbségteremtő társadalom.* Gondolat–MTA Kisebbségkutató Intézet. 353.

Visszatérve Tremlett Hall nyomán tett felvetéseire, szerinte érdemes egyrészt a nem romákat a romák mellett kutatni, hogy az identitások ugyanazon nemzeti, vagy intézményes keretben való összehasonlításával új vizsgálati utak nyíljanak. Másodszor, nagyobb hangsúlyt kell fektetni az előzetes kontextusra, azaz olyan kutatásokat érdemes végezni, amelyek nem expliciten a romákkal foglalkoznak, hanem olyan kontextusokban, amelyben ők is előfordulhatnak, azt kísérik figyelemmel, hogy ott a roma identifikációk vagy diskurzusok fontosak-e vagy sem. Végül, elengedve a „jó" és „rossz" cigány képét, Tremlett szerint úgy kell kilépni az esszencialista diskurzusból, hogy az új kutatásoknak ne azt kelljen bizonygatniuk, hogy leküzdik a rasszista gondolkodást. Paul Gilroy antirasszizmusról szóló gondolatát követve ez ugyanis Tremlett szerint ugyanúgy megbélyegző, bár pozitívan, de diszkrimináló lehet. Ezek szerint, ha egy munka a „jó" cigányokkal foglalkozik, az ugyancsak leszűkíti a komplex roma identitás lehetőségeit.[18] Tremlett ajánlásai a nyócker esetében relevánsak; a helyi kisebbségi örökség, emlékezet és identitás vizsgálatakor megfontolandók voltak. A roma és nem roma csoportok együttes vizsgálata azért volt lehetséges, mert a lokális identitást mindvégig a városnegyed terének szempontjait figyelembe véve vizsgáltam, azt láttatva, hogy itt a kölcsönös egymásra hatás, a kulturális keveredés éppen a hibriditás megléte miatt mindig is létezett. Az előzetes kontextus vizsgálatát ugyancsak alapvetőnek tartottam, hiszen az ábrázolni kívánt folyamat, vagyis a józsefvárosi roma identitás kialakulásának történeti-társadalmi és kulturális beágyazódása egy társadalmilag érzékenyebb várostörténetírás kísérleteként is értelmezhető. A harmadik pont pedig azért tartozik szorosan a városnegyedben folytatott kutatáshoz, mert, mellőzve a paternalisztikus vagy éppen antirasszista megközelítést, inkább azt próbáltam láttatni, hogy a helyben élő roma lakosság identitása és kulturális gyakorlatai sokkal összetettebbek és adott esetben ellentmondásosabbak annál, mintsem, hogy a jó-rossz tengelyen elhelyezhetőek lettek volna. Egyrészt a különböző, kerületben lakó roma csoportok között ugyanolyan státuszbeli, etnikai, kulturális különbségek lehetnek, mint a nem romákkal történő összehasonlításban, másrészt, a jó és rossz cigány képe ugyanúgy konstruálódhat kívülről, mint az egyes csoportok között, így végeredményben megint visszajutunk ahhoz az állításhoz, hogy a kerületi roma lakosság nem csupán *heterogén*, hanem *hibrid* csoportot is képez. Amikor tehát könyvemben a roma etnicitás illetve identitás kérdéseivel foglalkoztam, mindvégig ebből a deesszencializált, hibriditást előtérbe helyező perspektívából próbáltam következtetéseket levonni. Továbbá, visszatérve a feljebb már említett Shields felvetéseire, ebben

[18] Tremlett, Annabell: i.m. 163–164.

a szövegben a vizsgált tényezők összetartó kerete a városnegyed tere volt, vagyis az etnikai, társadalmi osztálybeli, kulturális szempontok a térbeliség kulturális jelentőségében nyertek értelmet. Shields szerint a térbeli aspektus nem helyettesíteni akarja a társadalmi nemek, osztályok és etnikai csoportok izolált vizsgálatait, hanem bevezet a társas lét különböző szempontjainak komplex összjátékába, a struktúrák és elrendezések bonyolult hálózatába, amelyben az emberek a mindennapi élet során küzdenek és kooperálnak egymással.[19]

Kutatásaimban egyszerre támaszkodtam a historiográfia forrásanyag-feldolgozására és a kulturális reprezentációk, identitásképző gyakorlatok elemzésére. Míg előbbi a rendszerváltás előtti évtizedek történetének megírásához, addig a második az elmúlt két évtizedben megkonstruált nyócker historiográfiájához volt szükséges. A városnegyed emlékezetének, roma identitásának megragadásához segítségemre voltak az évek során felvett interjúk;[20] a vizsgált területen lezajló komplex történéseket, kulturális megnyilvánulásokat általuk a lehető legtöbb szemszögből tudtam dokumentálni. Az elemzésekhez felhasználtam tehát egyfelől a civil szereplőkkel, művészekkel, a kulturális szcéna résztvevőivel készült interjúkat, másrészt a városnegyed hivatalos, hatalmi pozícióiban lévő szereplőivel, a negyedrehabilitáció kivitelezőivel, szociális munkásokkal, várospolitikai döntéshozókkal készült beszélgetéseket. Az interjúalanyok nagy része a 2010-es évek elejére eltűnt a Józsefvárosból; munkahelyeik, projektjeik megszűntek vagy átalakultak, így ez a szöveg az ő egykori jelenlétüknek is emléket igyekszik állítani. Az interjúk mellett a kutatás évei alatt zajló résztvevő megfigyelés, a nyóckerben begyűjtött saját tapasztalatok, élmények, séták is segítettek. Az eltelt idő alatt háztömböket bontottak le, utcák alakultak teljesen át, a rehabilitáció nagyon erős nyomot hagyott a városnegyed épített környezetén. Az egykori roma kulturális gyakorlatok helyét néhol semmi sem őrzi, emléktáblák és köztéri jelzések híján pedig csak a kollektív emlékezet segíthet abban, hogy a rendszerváltás utáni Középső-Józsefváros roma identitása megőrződjön.

Könyvemben a városnegyed közelmúltbeli emlékezetét négy alkotóelemen keresztül próbáltam rekonstruálni, összekapcsolva a *városnegyedet* mint egységet; az *identitás* problémáját; a hely *kulturális reprezentációjának* kérdését; és a mindezeket összefogó szereplők, a vizsgált térben élő *roma lakosság* jelenlétét. Bár a kutatásom elsősorban a rendszerváltás óta eltelt bő két

[19] Shields, Rob: i.m. 10.

[20] Doktori tanulmányaim alatt, 2007 és 2012 között számos interjút készítettem a VIII. kerület elmúlt évtizedeinek különböző szereplőivel: szociális munkásokkal, szociológusokkal, a városnegyed rehabilitációját végző szakemberekkel, filmkészítőkkel és zenész-előadókkal, a helyi intézmények, civil szervezetek képviselőivel. A teljes interjúkat adatvédelmi okokból nem hoztam nyilvánosságra, a könyvben azonban számos helyen idéztem belőlük.

évtizedre fókuszált, figyelembe vette természetesen a történeti, elsősorban az államszocialista időszak alatti előzményeket. A négy fogalom a szöveg egyes részeiben eltérő súllyal szerepelt; volt, ahol az identitás kérdése kapott hangsúlyt, volt, ahol elsősorban a kulturális reprezentációkon keresztül igyekeztem megragadni a városnegyed közelmúltbeli emlékezetét, és volt, ahol maga a városnegyed fogalma vált döntővé. A szöveg első része a vizsgálat elméleti hátterét, történeti-társadalmi kontextusát hivatott bemutatni, melyet ezután a különböző, nyóckert szimbolizáló, azzal összefüggő intézményekkel, problémákkal kapcsolatos kérdések követtek. Az elméleti háttér ugyancsak hibrid jellegű: számos, nagyon különböző forrást, empirikus adatot vagy leíró típusú munkát vont össze. Így helyet kapott itt a VIII. kerület történetének felvázolása, a szocialista időszak kerületre gyakorolt hatása, valamint a leghangsúlyosabban vizsgált időszak, a rendszerváltás óta eltelt bő két évtized jellegzetes társadalmi-kulturális gyakorlatai, továbbá a városnegyedet érintő szociológiai, társadalomtudományos fogalmak (mint a gettó, az underclass, a hibrid identitás, illetve a roma etnikai identitás relevanciája).

Az elméleti háttér első, a hellyel kapcsolatos társadalomtörténeti kontextusát megvilágító forrásanyaga egyfelől az észak-amerikai városkutatás szakirodalmából merített, másrészt specifikusan a VIII. kerület szegregálódásának közép-európai, illetve budapesti sajátosságait dolgozta fel. A nagyvárosi szegregáció, a gettósodás, az etnikai városnegyedek kialakulása az egyesült államokbeli és nyugat-európai tudományos diskurzusban évtizedek óta meghatározó kutatási területek a bevándorlók és az afro-amerikai kisebbség szempontjából. Kutatásomban különösen relevánsak voltak többek között Loic Wacquant, Herbert Gans és William Julius Wilson munkái, valamint azon európai szerzők művei, akik éppen az Észak-Amerikában régóta ismert és sokszor leírt, definiált városi szegregációt próbálják az európai viszonyok között értelmezni, alkalmazni.[21] Ahogy arra már utaltam, a témában egyedülálló Giovanni Picker *Racial Cities* című könyve, amely az európai romák nagyvárosi térben történő szegregációját átfogó történeti-szociológia értelmezési keretben tárgyalja.

Ami a magyar társadalomtudományos, illetve kifejezetten városszociológiai szakirodalmat illeti, elsősorban Ladányi János, Szelényi Iván és Csanádi Gábor nagyvárosi szegregációval, illetve kifejezetten az „elcigányosodott" városrészekkel foglalkozó művei álltak rendelkezésemre. Ladányi János és Csanádi Gábor a 80-as években kezdtek Budapest városszerkezetének történetével, azon belül a társadalmi csoportok térbeli elkülönülésének folya-

[21] Loic Wacquanttól elsősorban az *Urban Outcasts* című, 2008-as monográfia bizonyult hasznosnak munkám során. Mario Small több, Wacquant-val vitázó írásai (Is there such a thing the ghetto?, Four reasons to abandon the idea of „The Ghetto"), valamint a *City of Community* 2008 decemberi, a *Symposium of the Ghetto* munkáit tartalmazó száma is inspiráló volt.

mataival, jellemzőivel foglalkozni. A rendszerváltás után Ladányi Szelényi Ivánnal közösen is publikált számos, a posztkommunista városi leszakadást, gettósodást érintő írást. A szerzők figyelme egyrészt az elgettósodott kistelepülésekre, falvakra terjedt ki, másrészt Ladányi több tanulmányában foglalkozott kifejezetten a Középső-Józsefváros helyzetével, az ott lehetséges városrehabilitáció és a szociális gettó összefüggéseivel.[22] Ladányi és Szelényi 1998-as *Class, ethnicity and social-ecological change in post-communist Hungary* című, Enyedi György szerkesztette tanulmánykötetben megjelent írása fontos kiindulópont volt a rendszerváltás utáni nagyvárosi átstruktúrálódás romákat is érintő folyamatainak megértéséhez.[23] Ladányi doktori disszertációja, valamint annak könyvvé átdolgozott formája pedig a fent említett folyamatok részletes, sok hasznos adatot közreadó bemutatása, mely ugyancsak alapvető irányokat és témákat jelölt ki számomra.[24] Az utóbbi években a Józsefváros népszerű tudományos téma lett, számos cikk, szakdolgozat, illetve különböző Európai Uniós projektek szakpolitikai dokumentuma született, elsősorban a városnegyed rehabilitációját követő dzsentrifikáció témakörében.[25] Míg a 2010-es években született CEU-s szakdolgozatok a városnegyed közelmúltbeli megújulása kapcsán a kulturális örökség és turizmus kapcsolatát, illetve a Kesztyűgyár dzsentrifikációban betöltött szerepét vizsgálták, addig az EUBORDERSCAPES nemzetközi projekt keretében a rehabilitáció nyomán a városnegyed átalakuló kulturális-társadalmi határait elemezte.[26] A fizikai környezet okozta kulturális és társadalmi változások helyett Balázs András doktori disszertációja a hálózatkutatás szempontjait figyelembe véve kutatta a Magdolna-negyed szegregációs mintázatait.

Visszatérve az identitás és hibriditás fogalmainak alkalmazásához, elemzésemben elsősorban azt volt szükséges megérteni, hogy a romákkal kapcsolatos tudományos vizsgálódások mennyire értelmezhetőek a posztkolonializmus keretében; mennyire feleltethetőek meg a nyócker hibrid kulturális gyakorlatai a brit kultúratudományos, mára emblematikussá vált elméleteknek. Másképp fogalmazva, mennyiben hasonlít a posztkolonialista fekete és a posztszocialista roma tapasztalat, amikor az identitásképzés különbö-

22 Ladányi János teljes publikációs listája: http://www.unicorvinus.hu/index.php?id=24294&no_cache=1&tx_efcointranet_pi1%5Bfomenu%5D=publikaciok&tx_efcointranet_pi1%5Bcusman%5D=jladanyi&tx_efcointranet_pi1%5Bprint%5D=1.

23 Ladányi János-Szelényi Iván 1998: Class, ethnicity and social-ecological change in post-communist Hungary. In Enyedi, György (szerk): *Social Change and Urban Restructuring in Central Europe*. Akadémiai Kiadó. Budapest. 67–86.

24 Ladányi János 2008: *Lakóhelyi szegregáció Budapesten*. Új Mandátum Könyvkiadó. Budapest.

25 többek között Nagy Klára és Nagy Zsuzsa a CEU-ra írt szakdolgozatai, Keresztély Krisztina és Tomay Kyra írásai.

26 http://www.euborderscapes.eu/fileadmin/user_upload/Working_Papers/EUBORDERSCAPES_Working_Paper_14_Keresztely_Scott_Virag.pdf.

ző szintjei és a reprezentációs lehetőségek a tét? A posztkolonialista elméletek posztszocialista régióban való értelmezései elsősorban azokból a feltételezésekből indulnak ki, hogy a kelet-európai blokk a Nyugat-Európától és Észak-Amerikától a társadalmi, gazdasági és politikai egyenlőtlenségek miatti különbözőségében Afrikával, Délkelet-Ázsiával és Dél-Amerikával vált hasonlatossá.[27] Más keretezésben a posztszocialista közép-kelet-európai régió gyarmatosított térként lett értelmezhető, amit nem csak a globálisnyugati kapitalizmus befolyásolt és uralt le erőteljesen, de a Nyugat akadémiai és intézményes hegemóniája is.[28] A másságában rögzített és a Nyugat által monolitikusnak, ahistorikusnak és inherensen premodernnek láttatott Kelet, vagyis a saidi orientalizmus tézise a posztszocialista kontextusban azonban nem csak a régióra lett értendő, hanem, ahogy többek között Kóczé Angéla és Imre Anikó láttatták, a térség legnagyobb kisebbségére, a romákra is. Kovács Éva, a modern festőművészet cigányábrázolásáról írt, *Fekete testek, fehér testek* című szövegében úgy fogalmazott, *„a közép-európai társadalmak létrehozzák a maguk saját „feketeségét" „vad" csoportokon és individuumokon, távoli és közeli kolóniáikon keresztül. A modernitás közép-európai panoptikus rezsimjében a „cigányok" lesznek a pendant-jai Nyugat-Európa afrikai és ázsiai „primitívjeinek"*.[29] A romák esszencializált másságán keresztül történő reprezentációja azonban nem pusztán a posztszocialista korszak sajátja, hanem a modernitás és az európai nemzetállamok létrejöttének szerves velejárója volt. Ahogy Katie Trumpener fogalmazott egy 1992-es írásában:

> *„Egy nacionalista retorikával jellemzett korban azok az emberek, akik nem támasztanak területi igényeket és nincs saját, írott hagyományuk, akik nem tartanak igényt a történelemre, a természetbe vannak száműzve, anélkül, hogy bármi beleszólásuk lenne a politikai folyamatokba. Ábrázolásuk pedig diorámák üvegfala mögé, fotográfiák dehumanizáló képaláírása és szabadtéri múzeumok csoportképeire szorul."*[30]

Mégis – annak ellenére, hogy a romákat Európában évszázadok óta a másságukon keresztül jelenítették meg, létrehozva egyfelől a romantika korában a misztikus, kalandvágyó, romantikus, szabadságszerető és törvényen kívüli

[27] Owczarzak, Jill 2009: Introduction: Postcolonial studies and postsocialism in Eastern Europe. *Focaal.* 53: 3–19.

[28] Trehan, Nidhi-Kóczé, Angéla 2009: Racism, (neo-)colonialism and social justice: the struggle for the soul of the Romani movement in post socialist Europe. In Graham Huggan, Ian Law (eds): *Racism Postcolonialism Europe.* (eds): Liverpool University Press. 56.

[29] Kovács Éva 2009: Fekete testek, fehér testek, – A 'cigány' képe az 1850-es évektől a XX. század első feléig". *Beszélő.* XIV: 1. 74-92.

[30] Trumpener, Katie 1992: The Time of the Gypsies: A „People without History" in the Narratives of the West. *Critical Inquiry* (18.) 4. 884.

cigány képét, másfelől, egészen a 15. századi, a kontinensre való érkezésük óta fenntartva a feléjük irányuló kiközösítést és diszkriminációt, a vasfüggöny lehullása új helyzetet teremtett a faji/etnikai különbözőség érzékeltetésében. Kóczé írásaiban a rendszerváltás után roma polgárjogi, emancipatórikus mozgalmakat vizsgálta, mint a racializált hierarchiák és neo-kolonialista dinamikák megjelenésének eszközeit. A posztszocialista Közép-Európában, mint gyarmatosított térben ugyanis a roma mozgalmak a szociológus szerző szerint sokszor a paternalisztikus, elnyomó, végsősoron újragyarmatosító többségi politikák áldozataivá váltak.[31] Imre Anikó a posztszocializmus időszakában előtörő faji megkülönböztetéseket és a *fehér elnyomást* más szempontokat és példákat előtérbe helyezve elemzte, a transznacionális romákra vonatkoztatva a posztkolonializus identitás-, és reprezentáció-elméleteit. A rendszerváltás után a kelet-európai államok nemzetépítési folyamataiban tehát tovább folytatták a Said által leírt Nyugat-Kelet dichotómiát, és ahogy magukat *Európához*, az európai *fehérséghez* kapcsolták, a romákban látták és láttatták az alsóbbrendű *mást*. Amíg azonban a gyarmati rendszerek felbomlása utáni nyugati, posztkolonialista kultúrákban a faji különbözőséget és rasszizmust többé nem lehetett letagadni és ennek következtében a faji identitásokról való beszédmód is eltololódott az etnikai pozíciók irányába, Kelet-Európában a rasszizmus az „etnikai" és a „nemzeti" kategóriákba kövesedve maradt fenn. Imre szerint ennek értelmében a rasszizált kisebbségeknek, elsősorban a romáknak ahhoz, hogy az etnikai címkétől függetleníteni tudják magukat és a Hall-i „új etnicitások" kontextusában fogalmazzák újra magukat, át kell venniük a reprezentációk feletti hatalmat.[32]

A demokratikus átmenet lehetőséget adott a romáknak arra, hogy a felerősödő diszkriminatív és rasszista szólamok ellenére leszámoljanak a róluk alkotott, sematikus képekkel és – léket fúrva a hagyományos reprezentációs rendszereken – újfajta, antiesszencialista identitásokat hozzanak létre. Bár, ahogy Kóczé fent említett gondolatai is rávilágítottak, a romák politikai jogait az állam a rendszerváltás után is felügyelni igyekezett, a globális kultúra olyan, korábban elérhetetlen kifejezési módokat tett lehetővé, amelyek a nemzeti keretet is felülírták.[33] Imre gondolatai a posztszocialista korszakban felbukkanó és a posztkolonializmus szótárából kölcsönzött hibrid kulturális gyakorlatokról átvezetnek a könyv második részében található esettanulmányokra. A *Nyócker* és a *Gipsy Side* című filmek, a Józsefvárosban megszülető roma hip-hop zene vagy éppen az Orczy téri fesztiválok ugyanis

31 Trehan, Nidhi-Kóczé, Angéla: i.m. 69–70.

32 Imre, Anikó 2005: Whiteness in Post-Socialist Eastern Europe: The Time of the Gypsies, the End of Race. In López, Alfred J.: *Postcolonial whiteness: a critical reader on race and empire.* State University of New York. 85-86.

33 Imre, Anikó: i.m. 95–96.

épp azt a városnegyedben élő romák számára/által létrehozott elmozduló, bizonytalan és kevert kulturális identitást reprezentálták, amelyek az Imre által rögzített módon igyekeztek legitimitást szerezni a nemzetállam kulturális hegemóniájában.

Könyvem második egysége tehát olyan intézményes vagy civil példákat mutat be, melyek mind a rendszerváltás utáni időszak roma kulturális gyakorlatait, a városnegyeddel kapcsolatos jelenlétét tematizálták. A kerületről szóló, illetve azt helyszínül választó játék-, és dokumentumfilmek, a városnegyedhez köthető (roma) hip-hop szubkultúra; a különböző fesztiválok, kulturális események esetében a hely reprezentációs eszközzé, a nyócker képpé vált, a hibriditás pedig valódi kulturális gyakorlattá lett, magába foglalva a kívülről és belülről jövő reprezentáció jelentőségének kérdését és rávilágítva a nyócker társadalmi szerkezetének, a kisebbség-többség viszonyának problémájára. Ugyancsak a külső vagy belső szemszög, illetve az autenticitás és a kultúra kommodifikációjának kérdését feszegették az etnoturizmus problémáját is magukon viselő VIII. kerületi vezetett séták, vagy a különböző, helybéli közösségeket megcélzó fesztiválok. A kulturális szcéna különböző példái mellett a kerületi kisebbségi önkormányzat, illetve a Roma Parlament vizsgálata a lokális roma közösség politikai reprezentációjának és önszerveződésének kérdésével a helyi roma identitás(ok) más aspektusára hívta fel a figyelmet. A top-down és bottom-up érdekérvényesítő kulturális-politikai szervezetek eltérő szerepe, illetve az intézmények már említett törékeny, efemer működésének elemzése további adalékul szolgált ahhoz, hogy a városnegyed posztszocialista időszakban születő ellentmondásos, hibrid identitását megértsük.

A könyv utolsó részében a városnegyed fizikai-szociális állapotára vonatkozó esettanulmányok olvashatóak, amelyek a Józsefváros esetében is megvalósult participatív városrendezés fogalmát előbb tágabb kontextusban, európai példákkal összevetve tárgyalják. A Magyarországon a 2000-es évek elején kifejezetten újszerű gyakorlatnak számító[34] szociális rehabilitációt célzó program eredményeit, megítélését a lezárás előtt, folyamatában vizsgáltam, figyelembe véve azt, hogy a kutatás lezárta után is következtek még rehabilitációs beavatkozások. Ennek ellenére úgy gondolom, hogy a Magdol-

[34] Bár nem a Magdolna-projekt az egyetlen magyarországi szociális rehabilitációs projekt, kevés ilyen komplex szemléletű, egy egész városrész megújítását célzó program ismert. Pécs környékén például több lepusztult városrészt, illetve város környéki volt bányászfalvat érintett a Pécs Megyei Jogú Város Önkormányzata által indított városrész-rehabilitáció. A projektről részletesebb információk: Pörös Béla 1997: Városrészek rehabilitációja Pécs körzetében. *Parola* 2–3. 26–28., és dr. Füzér Katalin és Jónás Gergely: *Szociális rehabiltációs projektek vidéken és városokban: mit és meddig fejlesszünk – és közben mit ne romboljunk le? Megújuló energiával a szegénység ellen.* Workshop. Pécs. 2009. március 18., greenenergy.hu/rep/download/pecsprogram/Fuzer_Katalin.ppt.

na Negyed Program egy, már megvalósult színterét, a nyócker szimbolikus központját, a Mátyás teret és az ott található Kesztyűgyár Közösségi Házat vizsgálva a szöveg megfelelően reflektálhat a térhasználat rehabilitáció során való átalakulására, valamint a helyi társadalom, közösség konkrét térhez, illetve helyhez (Kesztyűgyárhoz) fűződő viszonyára. A Mátyás tér átalakuláshoz kapcsolódó lehetséges értelmezések relevánsak lehetnek a könyv során bemutatott városnegyed és lakói, a városi térben élő többségi és kisebbségi társadalom, valamint a nyócker kívülről való megítélése és az ott lakók belső reprezentációi között húzódó viszonyrendszerek szempontjából is.

A hiányosságok ellenére sokszínű forrásanyagot, különféle léptékeket és megközelítéseket, elemzési szempontokat tartalmazó kutatás - Genevieve Fabre és Robert O'Meally nyomán - arra is vállalkozott tehát, hogy a nyóckert mint egyfajta roma lieux de mémoire-t láttassa.[35] A Nora fogalmát úttörő módon alkalmazó szerzőpáros a *History and Memory in African-American Culture* című tanulmánykötet előszavában a két fogalom használatát, illetve polarizálódását a kisebbség-többség szempontjából vizsgálta. Hivatkoztak Werner Sollors gondolatára, miszerint időnként maga a történelem fogalma is magában hordozza a szándékos kirekesztést, például Hegelnél, aki Afrikát és Amerikát a történelmen kívül láttatta. Sollors szerint így az emlékezetnek az ellentörténelem egy formájává kell válnia, szembeszegülve a kizárólagos Történelem hamis általánosításaival. Ennek ellenére a szerzők nem akartak megrekedni abban a sablonos, leegyszerűsítő felfogásban, amely szerint a történelem a fehéreké, az emlékezet pedig a feketéké lenne, hiszen a két fogalom ilyen módon nem leválasztható egymástól, így döntöttek a kettőt összekapcsoló *emlékhelyek* fogalom alkalmazásánál. A kulturális gyakorlatokra kiterjesztett értelmezésük segített, hogy az amerikai fekete identitást a történelmi folyamat részeként mutassák be, integrálva különböző művészeti, szóbeli, kommunikációs példákat, tehát belefoglalva többek között a bluest és más, fekete eredetű zenei stílust, táncokat, festményeket, épületeket, különféle szóbeli kifejezésmódokat.

„A fekete és ismeretlen költők",[36] a nem professzionális történészek emlékezetén keresztül újraírt történelem olyan inkluzív folyamat volt tehát, amelyben a fekete múlt fragmentumai (mások mellett versek, regények) megőrződhettek.[37] Az egyéni emlékezet, az önéletrajzok, rabszolga-narratívák és más források kollektív közösségi emlékezetté formálása olyan modell, amelyet a kortárs roma identitás egy városi térben történő rögzítése során is ér-

35 Fabre, Genevieve-O'Meally, Robert 1995: *History and Memory in African-American Culture.* Oxford University Press.

36 Fabre és O'Meally itt James Weldon Johnson afro-amerikai költő O Black and Unknown Bards című versének címére utaltak.

37 Fabre, Genevieve-O'Meally, Robert: i. m. 7–8.

demes volt átvenni. Fabre és O'Meally mellett visszautalva Hayden inkluzív városi táj elgondolására, úgy tűnik, mindkét modell a kisebbségi nézőpont és jelenlét történelembe és emlékezetbe való beírására törekedett, legyen szó a faji, etnikai vagy osztálybeli hátrányok okozta kulturális hiányokról. Vagyis, a hagyományos, többségi szempontú történetírást – legyen szó várostörténetről, társadalomtörténetről vagy emlékezettörténetről – megbontották, átalakították; ez azonban, mint ez Fabre-ék vállalkozásában is visszatükröződött, sokszor a nem hagyományos források, módszerek, megközelítések alkalmazását is megkövetelte. A nyócker kortárs vagy közelmúltbeli roma identitásának, vagy máshonnan közelítve, a józsefvárosi romák városi örökségének feldolgozásakor ugyanezzel a szükséggel szembesültem.

A városnegyedek történetének kutatása kapcsán Nagy Ágnes két bevett – a kvantitatív és az antropológiai jellegű – irányvonalat vázolt fel, hangsúlyozva, hogy Budapest kapcsán mindkét megközelítés csak korlátozottan van jelen. Bár az elsőhöz a Nagy által vizsgált időszakban, vagyis a II. világháború után Budapest esetében számos forrás áll rendelkezésre (népszámlálási lakásívek, választói névjegyzékek, címtárak, lakónyilvántartások, anyakönyvek, közjegyzői iratok), a városi térben végbemenő dinamikákkal, mobilitással kapcsolatos empirikus kutatások mégis hiányosak. Ugyancsak korlátozott számban születtek antropológiai megközelítésű városnegyed-tanulmányok. Nagy szerint a meglévő kutatások elsősorban olyan közösség-tanulmányok (community studies) voltak – mint az Ambrus Péter-féle *A Dzsumbuj* –, amelyek szegénytelepek, marginalizált csoportok lokális közösségeire, szerveződési mechanizmusaira irányultak.[38] Nagy a Lipótváros társadalmi változásait a második világháborút megelőző és követő időszakban vizsgáló tanulmánya népszámlálási lakásívek, választói névjegyzékek, címjegyzékek és lakónyilvántartások alapján dolgozta fel; így a városnegyed bérházlakosainak életét, mozgásait mikroszkópikus közelségből láttatta. A rendszerváltás utáni Józsefvárosban lezajló mozgásokat, a roma lakosok ki- és beáramlását hasonló, történeti mélyfúrással már csak a sok esetben illegális lakásfoglalással, jegyzékbe vétel nélkül történő mobilitás miatt sem lehetett volna megfelelően kutatni, ám a klasszikus értelemben vett történeti kutatás nem csak a hagyományos források hiánya miatt nem tűnt elegendőnek. Ahogy Szívós Erika a Belső-Erzsébetváros kutatása kapcsán megjegyezte, egy városnegyed egykori presztízsét és értékelését nehéz megragadni a kérdés „puha" mivolta miatt. A várostörténet hagyományos forrásai (az ingatlanpiaci hierarchiában elfoglalt pozíció, a városnegyed lakosságának tár-

[38] Nagy Ágnes 2005: Városnegyedek életciklusa – Lakáselosztás, Társadalmi átrétegződés. A Lipótváros társadalma 1930-1960 között*. In F. Romhányi Beatrix (szerk.): *Tanulmányok Budapest Múltjából*. 32. Budapesti Történeti Múzeum. 183–184.

sadalmi helyzete, etnikai-felekezeti jellemzői és foglalkozási összetétele) csak részlegesen segítettek volna megérteni, mit gondoltak a kortársak az adott városnegyedről. Szívós szerint tehát elemezni kell a sztereotípiákat és előítéleteket, valamint a tapasztalatokon vagy helyismereten alapuló „képalkotást" is; az ezekből összeálló *imázst* pedig vizsgálni a városi folklórban, illetve a kollektív emlékezetben.[39] A nyócker identitásának vizsgálatakor is éppen az imázs került a központba, legfőképpen azért, mert a várostörténetírás számára bevett forrásanyagokból alig-alig lehetett volna megismerni a romák lokális történetét. A helytörténeti munkákból, összeírásokból, építészet- és társadalomtörténeti munkákból a kerületi romák vagy teljesen hiányoztak, vagy csak bizonyos típusú (például rendőrségi) dokumentumokban, meghatározott és sokszor erőteljesen pejoratív narratívákon (a bűnözés, veszélyesség, patológiás lét diskurzusain) keresztül bukkantak fel. Ennek a hiánynak és a stigmatizáló beszédmódnak az ellensúlyozására, illetve a megalkotott képek láttatása céljából igyekeztem minél szélesebb merítésből keresni forrásokat, vizsgálandó példákat. A nyócker hip-hop dalok szövegein, egykori roma fesztiválok rekonstruálásán, a roma kulturális központok, helyszínek bemutatásán keresztül történő identitás-épülése egy olyan, hibrid helynek állít emléket, ami mára talán már nem létezik és a nyilvánosság felé kevés nyoma van, mégis, pár évtizedig meghatározó kulturális jelentőséggel bírt nemcsak a romák, hanem a többségi társadalom számára is. A *Köztes terek* tehát egyfelől utal a veszélyesség diskurzusai és a rehabilitáció együttes hatására részben vagy teljesen átalakuló józsefvárosi utcákra és terekre. Továbbá, magába foglal néhány, a lokális erőtérben különös jelentőséggel bíró intézményt, mint a Roma Parlament vagy a Kesztyűgyár. Végül pedig, tartalmaz minden olyan liminális, Budapesten korábban és máshol nem jellemző kulturális gyakorlatot, amely átírta, de legalábbis megzavarta a társadalmi normákat és hegemónikus tudást. A könyv címe tehát egyszerre utal fizikai és metaforikus terekre, a köztesség pedig arra a rendszerváltás után kibontakozó, a hibriditás fogalmaival leírható állapotra, amely a stigmatizáltság és a figyelő tekintetek között alakult ki, megkonstruálva a nyócker egyedülálló, rendszerváltás utáni identitását.

[39] Szívós Erika 2014: Dobócia történetei: a Belső-Erzsébetváros a pesti köztudatban a két világháború között. *Korall.* 15:58. 114.

VÁROSI TEREK, IDENTITÁSOK

Városnegyed, quartier, neighborhood

A nyócker identitásának megragadásához először definiálni kellett magát a városi teret, amely egyszerre szolgált otthonául a vizsgált kulturális gyakorlatoknak, és szimbolizált önmagában is egyfajta (etnikai) identitást; önmaga jelképévé válva. A rendszerváltás utáni nyócker szubkulturális értelemben gyakran, illetve egyes városszociológiai értelmezések szerint is *gettóként* tűnt fel, a tér meghatározásának szempontjából pedig *városnegyednek* számít. A városnegyed fogalma eltérő hangsúllyal és jellemzőkkel szerepel a szociológiai, a történeti és a földrajzi szempontú írásokban; mégis, mind a francia *quartier*, mind az angolszász *neighbourhood* esetében egy politikailag, gazdaságilag és társadalmilag erősen befolyásolt tér konstruálódik; amelynek jelentései időben is élesen elkülönülhetnek. A francia kifejezés fogalomváltozatai közül ebben a könyvben különösen releváns lehet az 1982-ben meghatározott „sérülékeny negyedek" (quartiers sensibles) kategória, amely politikai üggyé formálódva, összefonódott a banlieue-k és cités, vagyis a bevándorlók lakta, patológikusnak láttatott külvárosi városrészekkel.[40] Az angolszász neighborhood tanulmányozásának periodizációja korábbi választóvonalakra épül; sokszor arra a bináris értelmezési keretre, ami a Ferdinand Tönnies-féle Gemeinschaft (közösség) és Gesellschaft (társadalom) alapján a 19. és 20. századi városnegyedeket állította szembe egymással. A városnegyed esetében így a korábbi időszakot a szorosan kapcsolódó közösségek jellemezték, utóbbit pedig átmenetinek vagy túlélőnek ábrázolták; az előtte-utána percepciója tehát az erejük teljében lévő, illetve a már hanyatló szomszédságokat tükrözte vissza.[41] Mindkét említett kategorizáció esetében feltűnő a fogalmakhoz kapcsolódó értékítélet, vagyis az a feltételezés, hogy létezhetnek „jó" és „rossz" városnegyedek. Magyarul mindkét kifejezés releváns lehet, legyen szó a hely önnön meghatározásáról, illetve antropológiai jellegű megközelítésekről vagy éppen az önkormányzat, illetve a Rév8 által megkonstruált Magdolna negyedről. A nyócker, a vizsgálati közeg tehát nem kerület, nem egy adminisztratív területi egység és nem is pontosan lemérhető, körülhatárolható utcák, terek összessége, hanem egy ennél absztraktabb és komplexebb városi tér.

40 Vieillard-Baron, Hervé 2011: Banlieue, quartier, ghetto: de l'ambiguïté des définitions aux représentations. *Nouvelle revue de psychosociologie*. 2:12. 37.

41 Garrioch, David-Peel, Mark 2006: Introduction. The Social History of Urban Neighborhoods. *The Journal of Urban History*. 32: 5. 664.

A különböző társadalomtudományokban, illetve a földrajztudományban a negyednek eltérő definícióit találhatjuk: a szociológiai szakirodalom önmagában több értelmezési lehetőséget kínál fel, beszél a városnegyedről úgy, mint a térnek egy darabjáról, de úgy is, mint amit a lakói társadalmi sajátosságai határoznak meg. A bonyolult és gyakran instabil viszonyok az adott tér és az ott lakók között abban is megnyilvánulnak, hogy egy város nem minden szelete válhat *negyeddé*. Csak bizonyos helyek, városrészek rendelkeznek olyan konzisztenciával, hogy valódi negyeddé válhassanak. A francia társadalomtudományos hagyományban Émile Durkheim nyomán kezdtek a városnegyed szintjén vizsgálódni: a XX. század első felében Marcel Mauss antropológus-szociológus és Maurice Halbwachs filozófus többé nem csupán olyan mérési egységként tekintettek a quartier-re, amely mintázni és rekonstruálni képes egy város társadalmi morfológiájának teljességét, hanem olyan önálló kutatási terepet láttak benne, amely az ott lakók társadalmi gyakorlatának pontos, részletekre kiterjedő megfigyelését tette lehetővé.[42]

A francia tradíciónál maradva egy másik értelmezési keret, ha a negyedet mint közelségi teret (espace de proximité) kutatjuk. Ebben a szempontrendszerben elsődleges a vizsgálódás iránya: kívülről próbáljuk-e felmérni, a közös, feltételezett vagy épp intézményes határvonalak szerint, vagy azt nézzük, mit jelenthet a városnegyed az ott lakók számára. A negyed maga, mint a közeli, szomszédságban együtt lakók tere, a kulturális és identitásképző gyakorlatok nyomán folyton változhat; a belső megítéléstől függően módosulhat a mérete, leszűkülhet egyetlen utcára, de adott esetben kiterjedhet egy egész városrészre. Ahogy az író Georges Perec fogalmazott *Espaces d'espèces* című könyvében: *„A városnegyed a város azon egysége, ahol gyalogosan még könnyen mozgunk, vagy, közhelyesebben szólva, a város azon része, ahol nincs szükségünk nekiindulni, mert éppen ott vagyunk"*[43] A közelség megítélése és megélése nagyban függ az ott élők társadalmi státuszától. A szakirodalom számos helyen hivatkozik a hátrányos, nehéz szociális helyzetben lévők, az alacsonyabb társadalmi státushoz tartozók szorosabb összetartására, amely a szomszédsági viszonyok stabilitása, mozdulatlansága miatt biztonságossá teszi számukra a városnegyedet. A francia terminológia a már említett sérülékeny negyed kifejezéssel írja le azt a városi teret, melyet a kirekesztettséggel összefüggően az jellemez, hogy mivel (szinte) lehetetlen otthagyni, ezért identitásképző erőként, az összetartozás fontos elemeként hat. Ezzel ellentétben a gazdag, vagy középosztálybeli negyedekben magasabb a mobilitás, gyorsabban cserélődhet a lakosság, így ezekben a városi

[42] Authier, Jean-Yves-Bacqué, Marie-Hélène-Guérin-Pace, France 2006 (eds.): *Le quartier. Enjeux scientifiques, actions politiques et pratiques sociales.* La Découverte. 22–24.

[43] Vieillard-Baron, Hervé: i. m. 30.

terekben nehezebben alakulhat ki az ott élők társas kapcsolatrendszerének térhez köthető formája.[44] Balázs András *Család és szomszédság a Magdolna negyedben, Gettó-e a szegregátum*? című disszertációja a hálózatkutatás és a kulturális antropológia résztvevő megfigyelésen alapuló módszertanával azt vizsgálta, hogy mennyiben záródnak be ténylegesen Középső-Józsefváros roma lakói a láthatatlan gettó falai közé. Balázs kutatásai, ellentmondva a francia modellnek, a vizsgált városnegyed elzártságát nem az intézményes, jogi úton történő kirekesztésben látja, hanem éppen a társadalmi kapcsolatok töredezettségében, a rokoni-családi viszonyok felszakadásában és a városi középrétegekkel való együttműködés hiányában.[45]

A földrajztudományban a negyed valójában nem definiálható földrajzi valóságként, inkább úgy jelenik meg, mint a tér egy olyan darabja, amelyhez nem rendelhető sem pontos hely, sem pontos mérték. A francia városi földrajztudományos diskurzusban az 1970-es években új szempontok kerültek előtérbe, melyek a negyeddel kapcsolatban három posztulátumot fogalmaztak meg: a társadalmi élet lezártságát, az ott zajló tevékenységek bizonyos fokú autonómiáját, valamint, hasonlóan a szociológiai kontextusban is tárgyaltakhoz, a közelségi viszonyok elsődlegességét a szociabilitás hálójának strukturálódásában.[46] A 80-as években ezután sokasodni kezdtek a negyedre irányuló kutatások: az első hullámban a Chicagói Iskola, valamint a Georg Simmel, Maurice Halbwachs és Manuel Castells inspirálta munkák voltak jellemzőek. Míg Simmel német szociológus nyomán a várost a modern életmód kifejeződéseként vizsgálták, melynek egyszerre individualizáló és uniformizáló hatása a városnegyedekkel kapcsolatban is különösen fontos volt, addig a neomarxista Castellstől a bevezetőben már említett „dual city" és a városi leszakadás, kirekesztettség elméletei voltak relevánsak.[47] A 80-as évektől zajló kutatásokban tehát a negyedet nem önmagában, hanem a város egészéhez való pozíciójának függvényében vizsgálták és nem pusztán társadalmi produktumként tekintettek rá, hanem a tér és társadalom együttműködését látták benne. A második hullámban a kvalitatív, a szociálpszichológia, antropológia eszköztárát felhasználó kutatások kerültek előtérbe, amelyeknél a városnegyed önálló és egyben transzdiszciplináris kutatási tárggyá vált, mely

[44] Authier et al: i. m. 29–30.

[45] Dr. Balázs András 2019: *Család és szomszédság a Magdolna negyedben. Gettó-e a szegregátum?* Debreceni Egyetem.

[46] Humain-Lamoure, Anne-Lise 2006: Le quartier comme objet en géographie. In Authier, Jean-Yves – Bacqué, Marie-Hélene et Guérin-Pace, Franc (eds.): *Le quartier, Enjeux scientifiques, actions politiques et pratiques sociales.* La Découverte. 41–43.

[47] S. Nagy Katalin 2007 (szerk.): *Szociológia közgazdászoknak.* Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem. Typotex Kiadó. 95–98.

egyszerre tartalmazta a valahol élés módjait, gyakorlatait és reprezentációit, valamint a társadalmi háló tanulmányozását.[48]

A városnegyed definiálása kapcsán fontos kiemelni két gyakran előkerülő, egymással szembehelyezkedő perspektívát. Az elsőnél a „negyed-falu" túlértékelését találjuk, melyben az adott városi teret a spontán szociabilitás, a feltételezett mikrotársadalom, a szoros kapcsolati háló jellemzi. Ez a felfogás a tér elsajátítását, saját-érzetét vitathatatlan tényként kezeli. A második perspektíva az urbánus formák gyors fejlődését veszi figyelembe és azt állítja, hogy a városi mobilitás megnövekedése miatt a negyedek lassan eltűnnek.[49] Anélkül, hogy mindenáron éles határt próbálnánk húzni a két állítás között; összefüggésben a fentebb leírtakkal, azaz a különböző társadalmi státuszú városrészek közötti szociabilitásbeli eltérések miatt feltételezhetjük, hogy egyes, homogénebbnek tetsző városnegyedek megmaradnak, fejlődnek, identitásképző erőként hatnak, míg más, kisebb városi területi egységek elvesztik önálló voltukat és átalakulnak, esetleg beleolvadnak más városrészekbe.

A városnegyed úgy is megjelenik, mint érzelmileg és társadalmilag felruházott hely (lieu investi), amely nem csak a lakosok – függően a történelmi-társadalmi és demográfiai jellemzőktől – számára bír jelentőséggel, de azoknak is jelentést hordoz, akik nem ott laknak.[50] A befektetett képzetek itt tehát mind individuális, mind kollektív szinten, de sosem izoláltan, téttel bírnak. Ahogy Barbara Allen tanulmányában olvashatjuk, a *„városnegyed egy térbeli, politikai, társadalmi, pszichológiai forma egy adott pillanatban való kikristályosodása, a közelség komplex szerveződése, ahol különböző identitások formálódhatnak."*[51]

Vitatható, hogy mennyire lehet általánosan elfogadott egy-egy ilyen meghatározás, illetve mennyire terjeszthető ki egy városnegyed egészére, azonban vannak olyan erőteljesebb reprezentációk, amelyek kollektívnak mondhatók: ezek, vagyis az egyes helyek felértékelése vagy stigmatizálása sematikusan, meghatározóan tudnak működni. A hellyel való identifikálódást, az adott térhez való tartozást azonban újfent sok tényező befolyásolhatja, mint például a lakosok neme, életkora, családi állapota, bevándorláshoz, etnikai háttérhez való kapcsolódása.[52] Az utolsóként említett jellemző, ahogy arra a későbbiekben még kitérek, különösen fontos identitásformáló jellegzetesség lehet: úgy tűnik, hogy az etnikai szegregációval és társadalmi-térbeli diszkriminá-

48 Humain-Lamoure, Anne-Lise i.m.: 44.

49 Lehman-Frisch-Sonia, Guérin-Pace-France, Allen B.-A.-L. Humain-Lamoure 2006: Le quartier, un lieu investi. In Authier, Jean-Yves, Bacqué, Marie-Hélène, Guérin-Pace, France (eds.): *Le quartier, Enjeux scientifiques, actions politiques et pratiques sociales.* La Découverte. 101.

50 Lehman-Frisch et al: i.m. 102.

51 Lehman-Frisch et al: i.m. 104.

52 Guérin-Pace: i.m.: 157.

cióval sújtott negyedekben épp az adott térbeli körülmények hozhatnak létre egyfajta ismerősségi- és biztonságérzetet.[53] Összefoglalva tehát az látszódik, hogy a francia quartier egyrészt úgy jelenik meg, mint a hétköznapi egyéni társadalmi gyakorlatok szubjektivizált tere, amelynek jelentősége a posztmodernitásban csökkenhetett. Másrészt értelemezik a társadalmi, gyakorlati és fizikai jellemzők által definiált, objektivizált területként is, amely az ott koncentrálódó társadalmi problémákra (szegénység, erőszak) válaszként a politikai beavatkozások terévé is vált.[54]

Meredith J. Greif amerikai városszociológus a városnegyedhez való kötődéssel kapcsolatban két dimenziót különböztet meg: egy attitűdbelit és egy viselkedésbelit. Az első magába foglalja annak az értékelését, hogy az adott közösség mennyire találja el az egyes lakosok igényeit, vágyait, érzelmeit, azaz azt a nehezebben megfogható, kevésbé racionális síkot, amely mentén kapcsolódást érzünk egy helyhez. A viselkedésbeli kötődés dimenziójában a konkrét társadalmi bevonódást vizsgálhatjuk, azt, hogy a negyed lakói mennyire vesznek aktívan részt a közösség életében.[55] A participatív működés a nyócker esetében nem csak a Magdolna negyed szociális rehabilitációjának egyik kulcskérdése volt, hanem a haydeni inkluzív városi táj konstruálásnak értelmében is releváns; eszerint a városnegyed identitása és annak emlékezete, megőrzése is csak kollektív módon, a helyi közösségek részvételével jöhetne létre.

Az amerikai városnegyedekkel kapcsolatos írások felidézésekor természetesen nem lehet figyelmen kívül hagyni a Chicagói Iskola alapvetéseit. Az 1920-as, 30-as években a többek között Robert E. Park és Ernest Burgess által fémjelzett irányzat a humánökológia elméleti keretébe helyeződik, ahol a város térbeli egységei egyben társadalmi egységek is, melyeket Park és követői természetes övezetként fogtak fel.[56] A mára klasszikus városszociológiai szövegek a társas környezet lokális közösségekre gyakorolt hatását különösen nagyra értékelték: a Chicagói Iskola felfogásában kifejezetten nagy szerepe volt a különböző szubkultúráknak, közösségi életnek. Park és társai perspektívájában ugyanis a bizonyos típusú közösségekben élésnek hatása volt a lokális viselkedésre. Park szerint a nagyváros erőteljesen differenciált terében megfértek egymás mellett olyan környékek, amelyek szoros társadalmi há-

53 Hanhörster, Heike 2001: Whose neighbourhood is it? Ethnic diversity in urban spaces in Germany. *GeoJournal*. 51. 330.

54 Morin, Richard és Rochefort, Michel 2003: L'apport des services de proximité à la construction d'une identité de quartier: analyse de services d'économie sociale et solidaire dans trois quartiers de Montréal. *Recherches sociographiques*. 44:2. 271.

55 Greif, Meredith J. 2009: Neighbourhood Attachment in the Multiethnic Metropolis. *City and Community*. 8:1. 28.

56 Boros Lajos 2010: Az „új városszociológia" születése. In Jancsák Cs., Pászka I., Nagy G. D. (szerk): *Állandó párbeszédben. Belvedere Meridionale*. Szeged. 64–76.

lóval rendelkeztek és olyanok, amelyekre inkább az elidegenedés volt jellemző, mindenesetre bizonyos környékeken a vidéki/falusi élet újrateremtődését figyelheték meg. Ezekben a városrészekben idővel egyre szorosabb kötelékek alakulnak ki a lakók között, amelyek később, a mobilitás növekedésével arányosan lazulni kezdtek.[57] Természetesen a Chicagói Iskola elméleteit később sokan megcáfolták, illetve a Park-féle természetes, organikusan fejlődő városnegyedről inkább áttevődött a hangsúly egyfajta mesterségesebb, konstruáltabb kötelékteremtésre. A második világháború után kifejlődő észak-amerikai városnegyedeknél a szakirodalom a közösségbe való racionális beruházásaként írta le az adott városi tér fejlődését, ahol a lakosok kölcsönös szükségleteik – például a kisgyerekes családok a gyerekek szocializációja – miatt fektettek be a közösségbe.

Végül, a városszociológiában ugyancsak megkerülhetetlen, német származású, Amerikába emigrált társadalomtudós, Herbert Gans a társadalmi osztályok perspektívájából elemezte a városnegyedeket. Szerinte a lakóközösségben fellelhető társadalmi kötelékek nagyrészt az amerikai nemzeti berendezkedés függvényeiként a széles társadalmi rétegekbe való betagolódást követték. A városnegyedben kialakított életformákat figyelembe véve pedig Gans szerint a középosztály kiemelkedett a formális önkéntes szervezetekbe való tömörülésben, a munkásosztályra pedig inkább a strukturálatlan, informális közösségbe való rendeződés volt jellemző.[58] Összefoglalva tehát az angolszász – a társadalmi tőkét és szociális kohéziót, illetve ezek a modernizáció és globalizáció okozta válságát is a városnegyed erőterébe helyező – szakirodalmat, utalhatunk a *neighborhood* és a *neighboring* különbségtételére. Ray Forrest és Ade Kearns 2001-es tanulmánya szerint a hátrányos helyzetű városnegyedekben megnő a szomszédság szerepe, mivel ennek segítségével tudnak megküzdeni a lerobbant fizikai környezet okozta hátrányokkal. Ezzel szemben egy gazdag környéken a városnegyednek nagyobb a jelentősége, mint a szomszédságnak – az ott lakók inkább a negyedbe, mint fizikai környezetbe invesztálnak, kevésbé abba, hogy a társadalmi interakciók, kapcsolódások kiemelten elérhetőek legyenek.[59]

A továbbiakban érdemes még szót ejteni az úgynevezett „etnikai negyed" kategóriájáról, illetve az azzal kapcsolatos lehetséges klasszifikációkról. Nancy Green amerikai–francia társadalomtörténész az „etnikai negyedekről" szóló tanulmányában a városnegyedek vizsgálatához az adott hely életciklusa szerinti kutatást javasolta, mivel szerinte a városnegyedek egyszerre

57 Guest, Avery M. – Cover, Jane K. – Matsueda, Ross L 2006: Neighborhood Context and Neighboring Ties. *City & Community*. 5: 4. 363–365.

58 Guest et al: i.m. 365.

59 Forrest, Ray és Kearns, Ade 2001: Social Cohesion, Social Capital and the Neighbourhoods. *Urban Studies*. 38:12. 2130.

történelmi és historiografikus jelenségek. Green szerint az etnikai városnegyed fejlődésében két fő állomást figyelhetünk meg. Az első a funkcionális és kulturális fázis, melynek során a helyet a lakosok legszükségesebb igényeik kielégítésére használják (vagyis, lényegében az azonos anyaországból bevándorlók vagy más etnikai csoportosulások segítik egymást). A második egy hosszabb és komplexebb fázis, mely során kialakulnak a találkozóhelyek, a különböző kapcsolódási pontok. Ilyenek lehetnek egyes kávézók, éttermek, a bevándorló/etnikus média megjelenése, illetve a különböző szervezetek, civil kezdeményezések.[60] A Green által a második fázishoz sorolt jellemzők annak ellenére detektálhatóak voltak a VIII. kerület 20. századi történetében, hogy az etnikai kitétel (a kerületbe az elmúlt évtizedekben beköltöző afrikaiak és ázsiaiak ellenére) elsősorban az itt élő romákra vonatkozott.

Green mindazonáltal fontos különbséget tesz az észak-amerikai értelemben használt „etnikai negyed" és gettó fogalma között. Szerinte a fent vázolt városi tér típus semmiképp sem lehet gettó, sem annak klasszikus, sem mai értelmében, mivel egy városnegyed sosem kizárólagosan „kínai" vagy „fekete". Ebből következően azt is látni kell, hogy az etnikai városnegyed határai folyton elmozdulnak, homályosak. Azt tehát, hogy mit tekintünk etnikai városnegyednek, nem csak az ott lakó társadalmi csoport határozza meg, hanem az őket kutató történész, társadalomtudós, illetve a negyedet elhagyók, az onnan elköltözők is. Ugyanannak a negyednek eltérő reprezentációi lehetnek: erre jó példa a párizsi Marais negyed, mely a különböző tekintetek fényében felfogható zsidó, homoszexuális, vagy éppen a régi, történelmi Párizs negyedének is, de említhetjük Belső-Erzsébetvárost is, mint zsidó-, vagy éppen „bulinegyedet". Green ezen megállapítások fényében felteszi a kérdést, hogy vajon egy városnegyed kulturális identitása és definíciója csupán a rá vetülő tekintettől függene?

A nyóckerre tehát hiába tekintünk úgy, mint etnikai térre, a Green szerint az etnikai városnegyedeket jellemző „belső gyengeség" feltétlenül igaz rá. Vagyis hiába kötjük egy adott etnikai csoporthoz a teret, a csoport nem minden tagja lakik az adott térben, ahol viszont a csoporttagokon kívül mások is laknak. A feltételezett belső egységesség, homogeneitás sem állja meg a helyét, mindenképpen számolni kell ugyanis a belső differenciálódással, az ellentétekkel, a közösségen belüli/aluli társadalmi kapcsolatokkal.[61] A lokális heterogeneitás kérdését szemléletesen illusztrálja Heike Hanhörster Marxloh negyedről szóló tanulmánya. Hanhörster Duisburg Marxloh negyedében készített kvalitatív kutatást, hogy az egykor ipari, mára elszegényedett, margi-

[60] Green, Nancy 2002: Le quartier ethnique en formation et transformation. In Pouillon, François et al (eds.): *Lucette Valensi à l'œuvre. Une histoire anthropologique de l'Islam méditerranéen*. Éditions Bouchene. Paris. 178.

[61] Green: i.m. 181–182.

nalizálódott városrész különböző jellegzetes lakossági csoportjain keresztül megvilágítsa az etnikai identitás és helyhez kötöttség kapcsolódási pontjait. Marxloh, hasonlóan Józsefvároshoz, 1993 óta kiemelt, európai uniós támogatásokban részesült, tagja volt az „Urban Neighbourhoods with a special need for renewal"[62] programnak, ezen felül pedig az Európai Bizottság URBAN programjában is kapott támogatást 1995 és 2000 között. Hanhörster háromféle lakost nevezett meg a városnegyedben, a „német őslakosokat" *(German old-timers)*, a „törökök a török világban" *(Turks in the Turkish world)* csoportját és a „felfelé mobil török középosztályt" *(the upwardly mobile Turkish middle class)*. A kutatás során interjú készült a lakosokkal és a szakértőkkel, valamint az előbbieknek mentális térképet[63] is kellett rajzolniuk saját környékükről, melyből izgalmas módon bontakozhatott ki a különböző rétegek saját terükhöz fűződő viszonya.

Az egész életükben Marxlohban élő „német őslakosok" percpeciójában az egykori homogén negyedstruktúra és az összetartozás érzete radikálisan megváltozott a bevándorlók megjelenésével, ezért gyakran mutattak kirekesztő, xenofób magatartást. Zárt csoportként nem csak, hogy jellemzően a negyed olyan részein laktak, ahol egyáltalán nem, vagy csak elenyésző számban éltek törökök, de bizonyos, bevándorló-lakta negyedrészeket a mentális térképükről is töröltek.[64] A második csoport, a „törökök a török világban" a bevándorlók (vendégmunkások) kirekesztettebb, alacsonyabb státuszú rétege, akik alacsony, folyamatosan romló lakhatási körülmények között éltek, ám nyitottak maradtak a szomszédokkal való kapcsolatra, valószínűleg éppen a polarizálódástól való félelem miatt. Hanhörster szerint azonban Marxlohban a kulturális határok a társadalmi diszkriminációhoz rendelődtek és erőteljesen jelentek meg a térben is, így ez a csoport nem tudott pozitívan identifikálódni a városnegyeddel, tovább szegregálódott. A harmadik csoport végül azokat a (nagyrészt többed-generációs) török bevándorlókat foglalta magába, akikben a többségi társadalomhoz való asszimiláció vágya erősebb volt, így a számukra problematikus második csoport életmódja helyett – ami gátolta volna őket az asszimilációban – a tőlük való elkülönülést választották. Ennek ellenére marginalizáltságuk és bizonyos fokú társadalmi kirekesztettségük fennállt, ezért sokan közülük inkább elhagyták volna a városnegyedet.

[62] Az URBACT II RegGov projekt része volt egyébként Magyarországon Kőbánya és Nyíregyháza is. http://urbact.eu/fileadmin/general_library/RegGov_Expert_Article__eng_.pdf.

[63] A mentális vagy kognitív térképeket a behaviorista geográfia tudományága kezdte használni az 1960-as években. A módszerről a városkutatással összefüggésben az első és máig egyik leghivatkozottabb mű Kevin Lynch 1960: *The Image of the City* (MIT Press. Cambridge MA.) című műve.

[64] Hanhörster: i.m. 331–332.

Hanhörster tanulmányában a német Ina-Maria Greverus kultúrantropológus modelljét alkalmazta, melyben a térbeli orientáció négy aspektusát adaptálta a városi térbeliség négy dimenziójaként. A négy dimenzió ismertetése és alkalmazása a nyóckerben zajló társadalmi és kulturális dinamikák megértéséhez is hasznos volt, továbbá össze is foglalta, szintetizálta a feljebb felsorolt elméleti, illetve a városnegyedek klasszifikációjára vonatkozó ismereteket. Az első, a tér funkcionális dimenziója az épített környezetre vonatkozott; a házak, illetve a szolgáltatások minőségére, az infrastruktúra fejlettségére. Marxlohban a tanulmány szerint ez az aspektus, vagyis a rossz lakáskörülmények és a folyamatosan stigmatizálódó városi tér a második csoportot sújtotta leginkább. Ez a dimenzió egyértelműen érvényesült a nyócker roma lakossága esetében is, vagyis a leginkább stigmatizált terek általában „etnikai térként" is jelennek meg, az épített környezet lerobbantsága, az infrastrukturális hiányok leginkább a városnegyed azon utcáit, részeit jellemzik, ahol a legjelentősebb a roma lakosság. A második aspektus a tér interaktív dimenziója volt, vagyis azokat a köztereket, utcákat jelölte, amelyeket a lakosok kommunikációs, interkulturális csere céljából igénybe tudtak venni. A német példa esetében a németek és törökök közötti kommunikáció főleg az utcán történik, a mentális térképek segítségével végzett kutatás alapján pedig úgy tűnt, a két csoport a legtöbbször csak véletlenül találkozott és kevés jel mutatott arra, hogy időt töltöttek volna együtt, vagyis úgy tűnt, Marxloh nagymértékben szegregált. A józsefvárosi példa esetében az interakciók hétköznapi, személyes szinten való antropológiai jellegű vizsgálata helyett a könyv második felében vizsgált, különféle kulturális gyakorlatok szolgáltak terepként. Az interkulturális cserére és a társadalmi csoportok közötti párbeszédre a fesztiválok, kerületi séták és civil kezdeményezések különféle válaszokat kínáltak, arra pedig, hogy az ilyen fajta kommunikáció mennyire intézményesült illetve instrumentalizálódott, a közterek tudatos fejlesztésének, vagyis a Magdolna negyedben zajló rehabilitációs munkák elemzése során tértem ki.

Hanhörster harmadik kategóriája, a helyi politikában, döntéshozó folyamatokban való részvételre vonatkozó participatorikus dimenziója kapcsán a kutatásból az derült ki, hogy a második csoport, azaz a „törökök a török világban" kevéssé érezték úgy, hogy részt vehetnének a negyed fejlesztésében, a közös törekvésekben.[65] Ebből a szempontból különösen fontos volt a VIII. kerület esetében ugyancsak említést tenni az ott folyó rehabilitációs munkákról, ugyanis a Magdolna Negyed Program kifejezetten a szociális participáción alapuló, közösségi tervezést és együttműködést előtérbe helyező gyakorlatot próbálta követni. A közpolitikában való részvételt illetően termé-

[65] Hanhörster: i.m. 335.

szetesen ugyancsak releváns volt a kerületi roma kisebbségi önkormányzat, illetve más civil-politikai szervek működése. Az utolsó aspektus, amit a szerző Marxloh példáján bemutatott, a tér szimbolikus dimenziója volt, amely két, Greverus által meghatározott funkciót tartalmazott. A szociokulturális funkció a teret egy olyan szociokulturális integritásnak tekintette, ahol egy adott társadalmi csoport megszervezhette és reprezentálhatta magát, a másik pedig az adott térhez kötődő esztétikai, hagyományos és érzelmi értékeket tartalmazta. Ebben az esetben a városnegyed egyfajta díszletként működött a lakosai számára, olyan háttérként, ahol azok bemutatkozhattak. Hanhörster szerint a „törökök a török világban" csoport számára a szimbolikus tartalom kifejezetten negatív volt Marxloh-val kapcsolatban, hiszen az etnikailag leginkább szegregált részek egyúttal a legrosszabb fizikai állapotban levők is voltak, így ezen negyedrészek szimbolikusan is stigmatizálódtak.[66] Ez az utolsó, szimbolikus dimenzió szocio-kulturális integritás funkciója az, amely talán a nyócker identitása kapcsán is a legmarkánsabban megjelent, a különböző reprezentációkból fokozatosan felépült.

A fentiekben vázolt, a városnegyedekkel kapcsolatos elméleti fejtegetések, kategorizációs és definíciós lehetőségek természetesen nem teljesen fedik le a társadalomtudományos diskurzusokban fellelhető válaszokat, megközelítéseket. A városnegyed, mint láthattuk, értelmezhető történeti, geográfiai, szociológiai és adminisztratív szempontból; mindazonáltal úgy tűnik, sokszor egy szubjektív, érzések és személyes tapasztalatok alapján megélt jelenség, amelyet valójában nehéz bármilyen keretben is láttatni. Lehet beszélni viszonyról, kötődésről a városnegyed és lakói között, de ez az identitásképző egység, a városnegyedhez való tartozás sosem lehet homogén és általános egy adott csoport számára. A rendszerváltás óta eltelt időben a nyócker esetében is sokféle kapcsolódás, kötődés alakult ki; a környék identitása és később, az emlékezete másképp formálódott a különböző státuszú, korú, nemű, etnikai és kulturális hátterű lakosok, illetve a kívülállók számára. A kettős, gyakran ambivalens percepció nyomán akár biztonságot, ismerősséget is nyújthatott belülről, miközben a városnegyed, illetve annak elnevezése, a nyócker kívülről gyakran stigma maradt, a mögötte található terület pedig részben ma is ismeretlen, távoli városrésznek tűnik. Míg a szimbolikus tér szociokulturális funkciói azokban az esetekben kerültek elő (fesztiválok, a Roma Parlament rendezvényei, a hip-hop szubkultúra helyi megnyilvánulásai), amikor a városnegyed valódi teret nyújtott az önszerveződéshez illetve az önreprezentációhoz, olyan gyakorlatok is ismertté váltak (ugyancsak a hip-hop kultúra, illetve a kerületről szóló filmek kapcsán), amelyek esetén a nyócker megmaradt díszletnek, és puszta háttérként szolgált akár a saját lakosai életének,

[66] Hanhörster: i.m.336.

akár a kívülállók városnegyedről alkotott reprezentációinak. Végezetül, mint ahogy erre feljebb már utaltam, a negyed fogalma a könyv végén jutott ismét fontos szerephez, a Rév8 által Magdolna-negyedként elnevezett városrész identifikációs lehetőségei kapcsán.

A gettó

A nyócker azonban nem csak városnegyed: a köznapi és a tudományos diskurzus egyaránt emlegeti – még ha sokszor idézőjelben is – „gettóként". A gettó kifejezés a történet- és társadalomtudományokban két fő jelentéssel szerepel: a zsidó gettóéval, melynek első megjelenése az 1516-ban a velencei Cannaregio szigetén létrehozott Ghetto Nuovo volt, illetve az amerikai feketék által lakott városnegyedével. A két fogalom és a hozzájuk kapcsolódó jelenségek, mint a szándékolt vagy szándék nélküli szegregáció, a gettó és az etnikai negyed distinkciója máig sok kérdést vet fel és éles vitákra ad okot a nyugati társadalomtudomány ma élő legmeghatározóbb szereplői között; Bruce D. Haynes és Ray Hutchison amerikai városszociológusok 2012-ben egy egész tanulmánykötetet szenteltek a gettónak, illetve annak kortárs, globális kérdésfeltevéseinek és ellentmondásainak.

A kifejezés társadalomtudományos kiindulópontjának általában a Chicagói Iskola első generációjához tartozó Louis Wirth 1928-as *A gettó* című könyvét szokás tekinteni, ami a XX. század elején Chicagóban élő zsidó bevándorlók városi elhelyezkedését elemezte, összehasonlítva a középkori európai zsidó gettót az amerikai etnikai városnegyed valóságával. A Chicagói Iskola szemléletéből fakadóan Wirth a gettót egy „természetes területnek" tekintette, amely a különböző csoportok saját kulturális formáinak megtartására fenntartott igényből született.[67] A szociológus Loïc Wacquant ezt Wirth és az egész Chicagói paradigma alapvető hibájának tekinti, szerinte ugyanis Wirth a gettó történetét (a humán-ökológiának megfelelően) természettörténetként írta meg, miközben az inkább a különböző etnikai csoportok aszimmetrikus hatalmi viszonyainak a városi térben való leképeződése.[68] Mindazonáltal fontos hangsúlyozni, hogy Wirth, sőt, az őt követő, elsősorban *fehér* társadalomtudósok még húsz évig nem használták a gettó kifejezést a fekete városnegyedek leírására. Wirth tehát a gettót kizárólag Chi-

[67] Haynes, Bruce – Hutchison, Ray 2008: The Ghetto: Origins, History, Discourse, Symposium of the Ghetto. *City and Community*. 7:4. 349.

[68] Wacquant, Loïc 2011: A Janus-Faced Institution of Ethnoracial Closure: A Sociological Specification of the Ghetto. In Haynes, Bruce – Hutchison, Ray (eds.): *The Ghetto: Contemporary Global Issues and Controversies*. Boulder. Westview. 9.

cago zsidó részére értette és sem a többi szegénynegyedre (melyek *slumok*[69] maradtak), sem az afrikai-amerikai negyedekre (melyek a Chicagói Iskola irodalmában az övezetes városstruktúra nyomán „Black Belt", azaz fekete övezetként szerepeltek) nem használta ezt a meghatározást. A gettót, mint fekete negyedet csak a 60-as évek afro-amerikai emancipációs hullámához köthető *fekete* kutatók kezdték használni, Kenneth B. Clark 1965-ös, úttörő *Dark Ghetto* (magyarul *A fekete gettó*) című könyve után. Clark műve mellett Gilbert Ofofsky *Harlem: The Making of the Ghetto* című 1966-os könyve jelentett még mérföldkövet, hiszen a történettudomány ettől kezdve használta egyre inkább a gettót a fekete közösségek leírására. A 70-es évekre a fekete gettó vizsgálata a fősodorba került, nem csak a társadalomtudományos kutatások számára, hanem a populáris kultúrában is, többek között Elvis Presley *In the ghetto* című 1970-es dalával.[70]

Herbert Gans szerint a gettó olyan hely, ahová a nem szándékos, *önkéntelen* szegregációs folyamat áldozatai kerültek. Gans külön kiemelte, hogy bár az ő definíciója az Egyesült Államokra vonatkozott, mégis hasznos lehet például a közép-európai romák helyzetével való összehasonlításkor.[71] A gettó legfontosabb jellemzője Gans szerint tehát az, hogy oda egy stigmatizált, diszkriminált kisebbség nem magától, hanem kényszer hatására költözött, ez pedig alapvetően különböztette meg az etnikai városnegyedtől vagy enklávétól, ahová bizonyos kisebbségek, etnikai csoportok *szándékoltan* költöztek, maguk választva a szegregálódást. Miben különbözik tehát a gettó más, szegény, bevándorlók vagy más etnikai kisebbségek által lakott városnegyedektől? A radikális szegénység, leszakadás különbözteti csak meg azoktól, vagy van valami saját, immanens jellemzője? Mario Luis Small szerint az Egyesült Államokban két fő meghatározása van a gettónak: az első csak demográfiai jellemzőként használja a szegény feketét által sűrűn lakott városnegyedekre, a második, elsősorban Loïc Wacquanthoz köthető „erős koncepció" viszont a gettót *intézményként* láttatja. Az „erős koncepció" azt sugallja, hogy a gettó egy koherens jellemzőkkel (rossz állapotban lévő épületállomány, bűnözés, elnéptelenedés, társadalmi izoláció) rendelkező városnegyed, amely így egy univerzális és homogénnek tekinthető entitás.[72] Bár a gettó homogeneitását sokan, többek között Mario Small is kritizálják, a gettósodás folyamatának,

[69] Tomay Kyra a slumról és annak budapesti vonatkozásairól szóló cikkében „építészetileg, fizikailag erősen leromlott állagú, túlzsúfolt területként" definiálja a slumot. Tomay Kyra 2006: Slumosodás és városrehabilitáció Budapesten. *Tér és Társadalom*. 20. évf. 93–107.

[70] Haynes, Bruce – Hutchison, Ray 2008: The *Ghetto:* Origins, History, Discourse. Symposium of the Ghetto. *City and Community*. 7:4. 348–350.

[71] Gans, Herbert J. 2008: Involuntary Segregation and the *Ghetto:* Disconnecting Process and Place. Symposium of the Ghetto. *City and Community*. 7:4. 353.

[72] Small, Mario 2011: Four Reasons to Abandon the Idea of „The Ghetto". Symposium of the Ghetto. *City and Community*. 7:4. 389–393.

valamint az elgettósodott városnegyedeknek mégis vannak olyan általános jellemzőik, amelyek mindenképpen megkülönböztetik azokat az etnikai enklávéktól.

William Julius Wilson az 1987-ben megjelent *The Truly Disadvantaged* című könyvében írt a két városrésztípus hasonlóságairól: mindkettőt a faji/etnikai szegregáció magas szintje jellemezte, egyikben sem éltek jellemzően fehér vagy középosztálybeli lakosok, mindkettőben általában alacsonyan képzettek vagy munkanélküliek laktak, és végül mindkét környék számos problémával, például bűnözéssel, utcai bandák létével küzdött.[73] A különbségeket Wilson egyrészt abban látta, hogy míg az etnikai enklávéban lakók általában első generációs bevándorlók voltak, közös történelemmel és kultúrával és azzal a reménnyel, hogy a többségi társadalom részévé válhattak, a tipikus gettólakók általában helyben született kisebbségiek votlak, jellemzően csonka családban felnőtt munkanélküliek, akik fatalista módon, ellenszegüléssel vagy apátiával viszonyultak helyzetükhöz.[74] A következő fontos különbség a két városi tértípus között a társadalmi szervezettség szintjén merült fel; míg az etnikai negyedben számos interetnikus gazdasági és társadalmi intézmény működött, valamint virágzott a széles körű etnikus üzleti élet, addig a gettóban az interetnikus üzletek, helyi civil szervezetek hamar leépültek, mivel a sikeres, kitörni tudó tagok idővel elmenekültek.[75] A társas kapcsolatok szintjén ugyancsak különbségek mutatkoztak: az enklávé társadalmi hálózatai, kapcsolatai meghaladhatták a negyed térbeli és társadalmi osztálybeli határait, valamint ezek a kötelékek hídként működhettek a különböző osztályok, foglalkozások és generációk között. Ezzel szemben a gettó társas kapcsolatai csonkák, a kapcsolatépítés a legtöbbször bezárult faji és osztályalapon. A gettót extrém társadalmi izoláció és a koetnikus kapcsolatok hiánya jellemezte.[76]

Az amerikai fekete gettó, vagyis a nem szándékolt szegregáció térbeli reprezentációja tehát mindenképp elvált azoktól az etnikai enklávéknak nevezett városnegyedektől, ahol faji, etnikai, vallási vagy más alapon szerveződő kisebbségek, „magukat szegregálva" éltek. A lehatárolás mindazonáltal mégsem olyan egyszerű, hiszen nem minden (szegény) fekete él gettóban; valamint, ahogy arra Wacquant utal, nem minden gettó szegény, valamint nem minden

[73] Chaddha, Anmol, Wilson, William Julius 2008: Reconsidering the „Ghetto". In Haynes Bruce – Hutchison, Ray(eds): The Ghetto: Origins, History, Discourse, Symposium of the Ghetto. *City and Community.* 7:4. 384.

[74] Chaddha, Wilson: i.m. 388.

[75] Chaddha, Wilson: i.m. 389.

[76] Chaddha, Wilson: i.m. 389.

szegénynegyed tekinthető gettónak: eltérő földrajzi egységeken eltérő fogalmak merülnek fel, mint például a brazil favela vagy a mexikói barrio.[77]

Gettók máshol

Loic Wacquant munkáiban több ízben is kísérletet tett az európai és amerikai nagyvárosi marginalizáció összehasonlítására. *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*[78] című 2005-ös kötetében a Párizs melletti La Courneuve külvárosát és az Egyesült Államok klasszikus gettóját, a chicagói South Side-ot vetette össze egymással, és arra a következtetésre jutott, hogy az extrém leszakadásában és szegregációjában *homogénnek* tetsző gettóval szemben a párizsi banlieue-ben sem a szegénység, sem a lokális bűnözés foka nem volt extrém, valamint mind etnikailag, mind társadalmi, kulturális értelemben *heterogénebb* közegről volt szó. Hasonló megállapításokra jutott Talja Blokland, amikor a gettó európai perspektívájáról szóló tanulmányában kísérletet tett a fogalom európai, pontosabban holland interpretációjára.[79] Blokland a gettót a kirekesztés térbeli kifejezésének általános szociológiai terminusaként definiálta, majd hozzátette, hogy a fogalom az Egyesült Államokban deskriptívből morális kategóriává vált, miközben az európai városok történelmi és társadalmi berendezkedése nem tette lehetővé a „valódi" gettók létrejöttét.[80] Így szerinte az európai, veszélyes, szegénység, drog és bűnözés jellemezte városnegyedek inkább csak a gettó „érzetét" nyújtják, vagyis olyan diszkurzív állapotot jelölnek, amelyben a gettónak címkézett városnegyed ijesztővé válik és a kontrollálhatatlanság, a társadalmi beilleszkedés teljes hiányát idézi fel.[81] Jürgen Friedrichs a két földrajzi egységen kialakuló szegregált területek közötti különbségeknél azt emelte ki, hogy az európai országok jellemzően hamarabb beavatkoznak, ha egy városi terület radikális leszakadását észlelik.[82] Ez egybecseng Wacquant azon gondolatával, hogy az amerikai fekete gettókat az állami kontroll vagy támogatás teljes hiánya jellemzi, amely az intézmények kivonulásához, a totális izolációhoz vezetett.[83]

77 Wacquant: i.m.: 13.

78 Wacquant, Loïc 2007: *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality.* Polity Press. Cambridge. 352.

79 Talja Blokland 2008: From the Outside Looking in: A „European" Perspective on the *Ghetto.* In: Haynes Bruce – Hutchison, Ray: *The Ghetto: Origins, History, Discourse, Symposium of the Ghetto. City and Community.* 7:4. 372.

80 Blokland: i.m.: 372.

81 Blokland: i.m. 374–375.

82 Friedrichs, Jürgen 2002: Response: Constrasting US and European Findings on Poverty Neighbourhoods. *Housing Studies.* 17:1. 102.

83 Small: i.m. 391.

Ahogyan az imént említett Herbert J. Gans, úgy Blokland és Wacquant is kivételként említik a közép-európai roma gettókat; e helyek esetében mindketten diszkurzív váltást észlelnek, ahol egyszer csak ismét a gettó nem szándékolt jellege, a totális stigma, a kényszer és a térbeli elzárás válnak meghatározóvá.[84] Ezen a ponton érdemes újra utalni a *Racial Cities*re, amely egyedülálló módon, a posztkolonializmus értelmezési keretébe helyezve ír az Európa-szerte található cigánynegyedekről. Picker művében ezeket a területeket – a Ferentari negyedet Bukarestben, a Saint-Jacques-ot Perpignanban, a Lunik X-et Kosicében, a Gallinerát Madridban, a Fakultetát Szófiában és a budapesti Józsefvárost – olyan csomópontokként írja le, amelyek egyrészt földrajzi értelemben kötnek össze európai különböző városokat, másrészt történelmi csomópontok is, amelyek a 19–20. századon át kötik össze az egykori gyarmatosító metropoliszt és gyarmatokat. Picker szerint ugyanis a magas munkanélküliséggel, a közművesítés teljes vagy részleges hiányával, lerobbant épületekkel, rossz higiénés körülményekkel és nagyfokú stigmatizációval jellemezhető *cigány városi területek* konzisztens meglétét nagyrészt a gyarmatosítás magyarázza. A szerző szerint ugyanis az esszenciálisan „másnak" ítélt csoportok társadalmi-térbeli szegregációja először a gyarmatosított városokban alakult ki azért, hogy a „fenyegetőnek" tartott rétegeket térben elkülönítve tartsák a gyarmatosítóktól. Picker számára Európa ebben az elemzésben fundamentális egységet képvisel, illetve olyan hegemónikus és globális társadalmi formát, amely a gazdasági hatalom megtartása érdekében öt évszázaddal a gyarmatosítás után is működteti az olyan faji, rasszista alapú mechanizmusokat, mint amilyenekkel többek között a városi rendet is irányítják. Ennek a városi rendnek, az így fennmaradó-létrejövő szegregációnak pedig a kortárs Európában a romák lettek az elsődleges áldozatai.[85] Picker érvei sok szempontból meggyőzőek, így elfogadhatjuk a szoros összefüggést a 19. századi faji doktrínák és a kortárs szegregáció megléte között, illetve azt is, hogy a romák európai városokban való lakhatási körülményei a faji megkülönböztetés évszázados hagyományaira épülnek. Mégis, a hegemónikus európai tapasztalat vitatható akkor, amikor a marginalizáció okozta hasonlóságok ellenére Nyugat- és Kelet-Európa eltérő történelmi tapasztalataira gondolunk. A gyarmatosításban tevékenyen résztvevő és az abból kimaradó országoknak és városoknak más képzetei kellett, hogy legyenek a társadalmi deviancia „fajkeveredésen" alapuló, mélyen rasszista kiindulású meglétéről és ez bizonyosan kihatott az urbanizációs folyamatokra, így a romák által sűrűn lakott városrészek kialakulására is.

84 Blokland: i.m. 374. Wacquant 2011: 20.
85 Picker: i.m. 2–4.

Gettók (?) Magyarországon

Érdemes tehát Picker gondolatait összevetni azzal a szakirodalommal, ami kifejezetten a keleti blokk városfejlődését és szegregációs formáit vizsgálta; annál is inkább, mivel a posztszocialista országok városfejlődése kapcsán számos helyen előfordult a gettó kifejezés – paradox módon minden esetben éppen a szocialista korszak romákra vonatkozó erőltetett asszimilációja kapcsán. Grzegorz Węcławowicz szerint a kelet-európai régió posztszocialista fővárosai (Prága, Varsó és Budapest) az 1989 után létrejött társadalmi változás központjait szimbolizálják, így az átmenetet általuk lehet leginkább illusztrálni.[86] A posztszocialista átmenetben való hasonlóságok, párhuzamok ellenére van egy mutató, amelyben Magyarország és Budapest mindenképpen eltért a többi régióbeli nagyvárostól: míg az etnikai különbözőség kérdése viszonylag kevéssé van (vagy volt a rendszerváltást közvetlen követő időszakban) jelen a közép-európai városokban, addig Budapest kivételt képez.

Itt, utalva a feljebb már említett, kivételt képező közép-európai roma gettókra, érdemes egy rövid kitérőt tenni és a Picker-féle *cigány városi területek* ebbe a régióba eső példáit röviden felülvizsgálni. Felmerül a kérdés ugyanis, hogy mennyire tekinthető a budapesti VIII. kerület „cigánygettója" unikumnak, a térségben jellemző szegregált területek egyedi esetének, illetve illeszkedik valamilyen módon egy nagyobb rendszerbe? Anélkül, hogy részletesen elemezném a többi közép-európai főváros társadalmi-térbeli polarizációval, roma lakossággal kapcsolatos helyzetét, az mindenképp feltűnő, hogy a főváros központi részében elhelyezkedő, történelmileg jelentős városnegyednek tekinthető Józsefvárossal szemben a roma gettó tipikus példái teljesen más földrajzi elhelyezkedéssel és társadalmi berendezkedéssel bírnak a szomszédos országokban. Ahogy azt Mariusz Czepczynski lengyel geográfus írja, a rendszerváltást követő társadalmi és gazdasági polarizáció városi tájra gyakorolt hatása az etnikai különbözőséggel is kiegészült, vagyis a régió városainak legégetőbb problémája a roma kisebbség helyzete lett. Czepczynski szerint a legmarkánsabb példák a térbeli elkülönítésre Szlovákiában és Csehországban találhatóak, de számos romániai és bulgáriai városban is történtek lépések a roma lakosság térbeli szegregálására.[87]

Azonban, mint az egyébként a médiában is gyakran bemutatásra került, a térbeli elkülönítés itt a radikális gettósítás formájában jelent meg, vagyis az egyes városok, városrészek fallal való körülzárásával (Csehországban többek

[86] Węcławowicz, Grzegorz 1998: Social Polarisation in Postsocialist Cities: Budapest, Prague and Warsaw. In Enyedi, György (dir.): *Social Change and Urban Restructuring in Central Europe*. Akadémiai Kiadó. Budapest. 55.

[87] Czepczynski, Mariusz 2008: *Cultural Landscapes of Post-Socialist Cities. Representation of Powers and Needs*. Ashgate. Aldershot. 175–176.

között Usti nad Labem és Pilzen városában került erre sor).[88] A térbeli elkülönítés ezen példái tehát rímelnek a Picker-féle, a gyarmatosításból eredeztethető, az alacsonyabb rendűnek, deviáns, veszélyes fajnak tekintettek elzárásmechanizmusaira. Azonban látnunk kell, hogy a számos esetben botrányos módon, feljelentéssel és pereskedéssel járó gettósítási gyakorlatok merőben különböznek a nyócker gettójától: a korábban említett szándékoltság, kényszer kérdése itt markánsan megkülönbözteti egymástól a valódi fallal körülvett, elsősorban kisvárosi cigánygettókat és a budapesti VIII. kerület egy bizonyos területén körülhatárolható „szimbolikus gettót". Említhetjük még a Picker által is elemzett bukaresti negyed, Ferentari példáját, amely a román köztudatban és médiában, hasonlóan a nyóckerhez, a cigány gettó, a legszegényebb és a legveszélyesebb városrész stigmáját viseli, azonban a kerület periférikus elhelyezkedése és a kommunista időszakban kezdődő társadalomtörténete ugyancsak határozottan eltér Józsefvárosétól.[89]

Mindezeken túl is találhatunk ellentmondó megállapításokat az államszocialista időszak urbanizációjával, városszociológiájával foglalkozó szakirodalomban. Egyes szerzők szerint a szocializmus legfőbb társadalmi változásai a rendszer paradox jellegével magyarázhatók: elméletben azt feltételezzük, hogy a szocialista rendszer egalitárius akart lenni, minden társadalmi osztálynak azonos lehetőségeket és jogokat biztosítva, a valóságban azonban a korszakban erőteljes társadalmi polarizáció, különösen a már eleve alacsonyabb státuszú rétegek radikális elszegényedése ment végbe. A társadalmi polarizáció szoros értelembe véve azt jelentette, hogy a társadalmi hierarchia aljára szorult réteg kiszélesedett, míg az elit konszolidálódott. A szocialista társadalmi átalakulás legszembetűnőbb eleme Węcławowicz szerint tehát a szociális és térbeli polarizáció növekedése volt. A két legfőbb új, és egyben szélsőséges társadalmi réteg pedig egy új elit és az úgynevezett új szegénység volt.[90] Ezzel szemben Bodnár Judit várostörténész és szociológus az évezredvégi Budapestről szóló monográfiájában a közép-kelet-európai szocialista város jellemzői kapcsán azt állapította meg, hogy ezekben a városokban, különféle okok miatt, a szegregálódás teljes hiányát, vagy csak sokkal kisebb mértékű jelenlétét lehet megfigyelni. Bodnár három fő szempontot jelöl meg: a szocializmus mint politikai rendszer uniformizáló hatását,

[88] City Authorities Build Ghetto Wall in Usti nad Labem, Czech Republic, 14. October 1999. http://www.errc.org/article/city-authorities-build-ghetto-wall-in-usti-nad-labem-czech-republic/204

[89] Két tanulmány a Ferentari városnegyedről: Pulay Gergely: *La crasma din Ferentari: Talebans and Junkies in Texas.* http://socasis.ubbcluj.ro/urbanblog/wp-content/uploads/2010/05/Pulay%20(2010)%20-%20La%20crasma%20din%20Ferentari.pdf). Ioana Florea: *To name or not to name, that is the question about Ferentari.* 11th International Conference on Urban History. ‚Cities & Societies in Comparative Perspective' Prague. August 29th – September 1st, 2012.

[90] Węcławowicz: i.m. 55.

a specifikus, regionális történeti okokat (a Hanák Péter, illetve Ladányi János által is elemzett klasszikus gangos bérház különböző társadalmi rétegeket fizikailag egymáshoz közel tartó voltát), valamint a gazdasági fejletlenséget.[91]

Ahogy tehát a szakirodalom egy része megállapítja, Magyarországon a szocializmus alatt eredendően nem alakultak ki egybefüggő, nagy kiterjedésű szegregátumok, csak kisebb, mikroterületek, cigánytelepek voltak jellemzőek. A 70-es évektől kezdve és a rendszerváltást követően a roma lakosság térbeli elkülönülése mégis egyre határozottabban jelent meg. Ladányi Jánost idézve a pesti kerületek fokozatos leszakadása, gettósodása kapcsán az derül ki, hogy már az első világháború után elkezdődött, a szocializmus évtizedei alatt pedig erőteljesen felgyorsult az a migrációs folyamat, amelynek során a magasabb státusúak elhagyták, a vidékről felköltöző szegények pedig elfoglalták a szóban forgó városrészeket. A VIII., IX. kerület slumosodásában a cigány népesség tömeges bevándorlásával új fejezet nyílt meg, mert bár ezen a területen mindig is élt roma lakosság, annak társadalmi státusa teljesen más volt, mint a 70-es évektől beáramlóké. Míg a hagyományosan, a XIX. századtól a Józsefvárosban viszonylag kis számban és lokalizáltan élő romák – ahogy arról a későbbiekben szó lesz – a cigány társadalom legfelső rétegeihez, legfőképpen a muzsikusokhoz tartoztak, addig az újonnan beköltözők éppen a társadalom aljáról, a falusi mélyszegénységből érkeztek. A 70-es években történő cigánytelep-felszámolás után tömeges bevándorlás kezdődött, a vidékről (főleg Észak-Magyarországról) a fővárosba érkezők pedig elsősorban az addigra értékét vesztő, elhanyagolt városrészekbe költöztek.[92]

Ez a lakosságcsere együtt járt az államszocialista időszak jellemző lakásállományba való beavatkozásaival: a lakások államosításával, a társbérletesítéssel, a házak karbantartásának elmaradásával, illetve az épületek folyamatos lerobbanásával.[93] Ezen eljárások mellett Tomay Kyra városszociológus a második világháború alatti deportálásokat, evakuálásokat is a pesti belső kerületek slumosodának okaként sorolta fel, melyek, felújítás vagy rehabilitáció híján egyre jobban leszakadtak a főváros többi részétől.[94] A szegregálódás, a marginalizálódás és a dzsentrifikálódás, vagyis az említett belső-budapesti kerületekben lezajlott térbeli-társadalmi változások pedig mind olyan folyamatok voltak, melyek a társadalmi polarizáció felé vezettek.

Ladányi János és Csanádi Gábor írásaikban a romák rendszerváltás utáni leszakadását, az általuk underclassnak nevezett réteg marginalizálódását

[91] Bodnár, Judit 2001: *Fin de Millénaire Budapest*. University of Minnesota Press. 31–32.

[92] Ladányi János, Szelényi Iván 1998: Class, Ethnicity and Urban Restructuring in Postcommunist Hungary. In Enyedi, György (dir.): *Social Change and Urban Restructuring in Central Europe*. Akadémiai Kiadó. Budapest. 74–75.

[93] Ladányi–Szelényi: i.m.: 72–74.

[94] Tomay Kyra 2006: Slumosodás és városrehabilitáció Budapesten. *Tér és Társadalom*. 95–99.

alapvetően két hipotézissel magyarázta. Az első szerint a szocializmus alatt kiépült gazdasági és társadalmi rendszer nemcsak fejletlenebb volt a nyugat-európaiaknál vagy észak-amerikaiaknál, hanem a szocialista újraelosztó gazdaság termékeként inkompatibilis lett az 1989 után létrejött piacgazdasággal. Ladányiék második hipotézise azt fogalmazta meg, hogy a szocializmus alatt végbement erőltetett iparosítás, amely mellől többek között az infrastrukturális fejlesztés is hiányozott, oda vezetett, hogy a 80-as években látszólag erősen iparosodott Magyarországon a lakosság 35%-a még mindig kis falvakban élt. Amikor pedig a rurális fejlődés megtorpant az 1970-es, 80-as évek folyamán, a magára hagyott kis falvakban élő, sok esetben alulképzett roma lakosság elkezdett felvándorolni Budapestre.[95] A vidéki és városi társadalom erőteljes polarizációját egy másik jelenség is kísérte, melyet Ladányi és Szelényi posztkommunista demográfiai fordulónak neveztek. Ez a forduló arra utalt a szerzők szerint, hogy az 1990-es évek elején, a második világháború utáni évek óta először a magyarországi városban élő lakosság újra csökkenni kezdett. Ezt a regressziót egy természetes demográfiai folyamat is okozhatta, de bizonyára közrejátszott a fent említett, többirányú migráció is. A különböző társadalmi csoportok mozgása tehát egyszerre, szimultán történt: míg a tehetősebb rétegek vidékre költöztek a nagyvárosokból, addig a marginalizált, elhanyagolt népesség éppen kiszabadulni készült a leszakadó falvakból. Budapesten a teljes lakosság száma így csökkent, miközben a népesség összetétele is átalakult: a középosztály fokozatosan elhagyta a fővárost, helyükre pedig egy szegény, nagyrészt roma népesség érkezett.[96]

Így jelentkeztek az észak-amerikai városi fejlődéssel való első hasonlóságok, melyek folyamán a városközpont egy része kereskedelmi és üzleti negyeddé vált, körülötte pedig kialakultak az úgynevezett átmeneti zónák, ahol a rendszerváltás után rohamosan jelentkeztek a társadalmi anomáliák: a hanyatlás a szociális státusban, az etnikai szegregáció és a Ladányiék által gettónak nevezett terek kialakulása. A posztkommunista demográfiai forduló tehát nem csak a lakosság számának csökkenését jelentette, hanem azt is, hogy kicserélődött a népesség, és a felső-középosztály által üresen hagyott nagyvárosi tereket a faluról betelepült alacsony státusú csoportok, jelentős számban roma népesség foglalta el. Bár Ladányi János több munkájában is hangsúlyozta, hogy a Budapesten végbement szociális és lakóhelyi szegregáció nem követte a Chicagói Iskola klasszikus mintáit – a fővárosban nem alakultak ki sehol nagyobb övezetek és az alacsony státusú csoportok mikroszegregátumokba tömörültek –, a rendszerváltás utáni gazdasági kö-

[95] Ladányi–Szelényi: i.m.: 67–68.
[96] Ladányi–Szelényi: i.m.: 70.

rülmények miatt mégis nagyobb szegregált területek jöttek létre. Ezek közül a legfontosabbak a Ladányi által városi gettónak titulált VIII., IX. kerületi városrészek.[97]

Mindent összevetve, a nyócker esetében a gettó megnevezés metaforikus marad; az Egyesült Államokban használt két interpretáció egyike sem felel meg tulajdonképpen társadalmi-térbeli valóságának, tehát sem a kiugró demográfiai adatok, sem az intézményesültség nem jellemző olyan mértékben a VIII. kerületre, mint az amerikai példákra. A szándékoltság szempontjából két folyamat keveredett; egyrészt érvényesült az a dinamika, amelynek során egy kisebbség újonnan beköltöző tagjai oda mennek, ahol már eleve élnek rokonaik, csoporttagjaik, így a városnegyed bizonyos mértékig tekinthető etnikai negyednek. Másrészt, a nyócker gettó stigmája, még ha szimbolikus szinten is, de működik annyira, hogy a szegregáció újra és újra létrejöjjön és fennálljon. Balázs András disszertációjában, ezt a két irányvonalat összekapcsolva, a józsefvárosi roma szegregátumot nem gettóként, hanem „logisztikai központként" értelmezi. Balázs szerint a csehországi, szlovákiai, vagy akár a főképp Kelet-Magyarországon található vidéki gettókkal szemben Budapesten a roma közösségek informális világában nem képződik le az „intézményes kirekesztettség"; a szegregátum határain kívül nincsenek „tiltott zónák", fizikai értelemben elzárt terek. A gyenge társadalmi kapcsolatok és kialakulatlan civil társadalom okán itt Balázs szerint a

> *„gettó ajtaját nem külső erők, hanem a boldogulás szokásrendjei torlaszolják el. A «belülről zárt gettóban» a megélhetést, a háztartás fenntartását biztosító kötelékek nehezítik meg polgári társadalom elvárásainak való megfelelést. A Magdolna negyed szegregációja nem elsősorban térbeli, hanem társadalmi elkülönülést jelent."*[98]

Végezetül, még egyszer visszautalva Picker azon gondolatára, amely szerint míg a nyugat-európai szakirodalom a városi szegregációt általában egy állapotként vizsgálja, longitudinális módon, addig a *cigány városi területek* esetében egy dinamikus folyamatot feltételez, amely egyszerre számos szinten zajlik, néha lelassulva, megtorpanva, aztán újraindulva.[99] A lokális, hétköznapi mechanizmusokat beemelve, a szegregáció módozatait és szintjeit együttesen elemezve a könyv további fejezeteiben a negyed és gettó fogalmát együtt, felváltva használtam, attól függően, hogy a nyócker történeti-társadalmi valóságát vagy kulturális reprezentációs gyakorlatait vizsgáltam.

97 Ladányi–Szelényi: i.m. 77–83.
98 Balázs: i.m. 185–186.
99 Picker: i.m. 5.

Roma identitás, „ki a cigány" vita és az underclass

A nyócker vizsgálatánál nem csak azt kellett pontosan megérteni, mit jelent a városnegyed ebben a kontextusban, hanem azt is, hogy mik lehettek a *roma* vagy *cigány* terminusok jelentésárnyalatai, valamint melyek voltak az etnicitás vizsgálati terepbe való beemelésének valódi tétjei. Az underclass fogalma, valamint az underclass mint társadalmi osztállyal kapcsolatos vita az 1970-es években robbant ki az Egyesült Államokban, de a (nagyvárosi) szegénység és az etnicitás összekapcsolódásának kérdése már Oscar Lewis 1961-es *A szegénység kultúrája* című kötetének megjelenése óta sokakat (társadalomtudósokat és újságírókat egyaránt) foglalkoztatott. Lewis mexikói családok megfigyeléséből született antropológiai művének fő gondolata az volt, hogy a szegények a társadalom fősodrából való kizáródás következtében kifejlesztik saját életmódjukat, amely minőségileg különbözik attól a középosztálybeli társadalomtól, amelyben élnek.[100] A sok vitát előidéző könyv hatására fekete és fehér társadalomtudósok szólaltak meg, illetve a médiában is egyre többet írtak a szegénységről mint morális kategóriáról.

1982-ben jelent meg Ken Auletta *The Underclass* című munkája, mely, megerősítve a médiában addigra kirajzolódó képet, a következő kategóriák alapján definiálta a relatív állandó kisebbségnek nevezett underclasst: az underclass tagjai egyrészt passzív szegények voltak, akik hosszú távon segélyen éltek, másrészt jellemzően utcai bűnözők, akik terrorizálták a városokat, fekete gazdaságból éltek és végül nagyrészt traumatizált alkoholisták, illetve hajléktalanok voltak.[101] Egy másik, hasonló meghatározás négy kritériumot sorolt fel az underclass kategóriája kapcsán: a gettósodás folyamatának meglétét, a homogén etnikai összetételt, a segélyezésre utaltságot és az immobilitás, vagyis a társadalmi mozgás, kitörés lehetetlenségét.[102] Az Auletta könyve kapcsán kialakult vita arra kérdezett rá, hogy mennyire felelősek az emberek a szegénységükért, mekkora a kultúra szerepe a társadalmi státusz kialakulásában, milyen hatással van a családszerkezet, a környezet és a viselkedés erre, valamint, hogy attól függően, hogy mekkora az intézmények kapacitása, azok milyen mértékben befolyásolják a családokat és a környéket.[103] Az underclass tehát attól függően, hogy a konzervatív szemlélet szerint az utcai bűnözők és deviánsok társadalmi osztályát, vagy a liberálisok szerint éppen

[100] Steinberg, Stephen 1994: *Az etnikum mítosza. Fajok, etnikumok és osztályok Amerikában*. Cserépfalvi Alapítvány. 101–102.

[101] Katz, Michael B. 1993: The Urban „Underclass" as a Metaphor of Social Transformation. In Michael B. Katz (ed.): *The „Underclass" Debate*. Princeton University Press. 5.

[102] Lugosi Győző 2004: A (cigány) mélyszegénység szociológiája a kelet-európai újkapitalizmusban. *Eszmélet* 63. 1.

[103] Katz, Michael B.: i.m. 5.

a társadalom által hátrahagyottakat, a munkaerőpiacról kiszorultakat jelentette, mindenképpen része lett a társadalomtudományos és a köznapi diskurzusnak is. Jobboldalról gyakran használták fel a jóléti államellenes politikák igazolására, amikor az underclasst, vagyis a városi gettókba szorult afrikai-amerikai szegényeket úgy állították be, mint akik kultúrájuknál fogva saját maguk okozzák szegénységüket, mivel nem tudnak és nem is akarnak kitörni kedvezőtlen státuszukból.[104] Eszerint szegénységüket tehát nem strukturális okok vagy rasszista előítéletek okozták, hanem a „szegénység kultúrája", mely, – mivel az észak-amerikai kontextusban elsősorban a fekete városi kisebbség kapcsán merül fel a fogalom –, ezen a ponton összemosódott az underclass etnicitásával. A már említett *The Truly Disadvantaged* című kötet volt az egyik legfontosabb liberális válasz a vitában, de Wilson mellett sokan mások kritizálták az underclasst morálisan megbélyegző volta miatt. Loïc Wacquant szerint a fogalom kívülről (vagy felülről); az újságírók, politikusok és tudósok által konstruált és negatív címkeként, vagyis stigmaként rakódott az észak-amerikai alsó osztálybeli fekete városi lakosságra.[105]

Az underclass romákkal kapcsolatos használata elsősorban a nagyvárosi „gettókba" szorult, a rendszerváltás után radikálisan leszakadt romák esetében merül fel; ahogy ugyanis az amerikai feketék kapcsán, a magyarországi társadalomtudósok között is évtizedek óta zajlik az etnicitás kontra szegénység fogalompáron zajló vita. Ahogy Oláh József megjegyezte egy, a roma identitásról szóló tanulmányában,[106] a roma önreprezentáció két értelmezési csoportra oszlik. Az első a nem romák által tematizált etnikai identitás, melyet egyfajta „roma nacionalizmusként" is érthetünk, a másik pedig a romákról szóló kutatások, publikációk összessége, ahol azonban mindvégig felmerül a kérdés, hogy etnikus vagy a szegénység kultúrája megközelítésből elemzik-e a kapott adatokat. A magyarországi roma kultúra kortárs értelmezéseiben ez a dichotómia újra és újra felmerül; Szuhay Péter, a Néprajzi Múzeum mára felszámolt roma gyűjteményének vezetője szerint például a cigány kultúra

> *„alapvetően szóbeliségre épülő, népi kultúra, ami kisebbségi, alávetett helyzetben van, jobbára el nem ismert és marginális, a cigányság nagy csoportjaira jellemzően részben hiány- és részben szegénységi kultúra, az esetek jelentős részében szubkultúra és törzsi nemzetségi kultúra, sok esetben pedig olyan lokális kultúra, amely még a kulturális egységesülést megelőző állapotnál tart".*[107]

[104] Ladányi János-Szelényi Iván 2001: Van-e értelme az underclass kategória használatának? *Beszélő* 11. 94.
[105] Wacquant, Loïc 2005: *Parias urbains, Ghetto, banlieues, État.* La Découverte.
[106] Oláh József 2008: Roma identitás és önreprezentáció. *Kisebbségkutatás.* 17:4. 691.
[107] Szuhay Péter 1999: *A magyarországi cigányok kultúrája: etnikus kultúra vagy a szegénység kultúrája.* Panormáma. Budapest. 11.

Binder Mátyás történész pedig a peripatetikus, az underclass és a szegénység kultúrájának elméleteit számba vevő tanulmányában arra jutott, hogy a „*«cigányságot» alapvetően egy egységes, történetileg kialakult, külső klasszifikációs mechanizmus és sok egyedi, a gazdasági stratégiától, politikai viszonyoktól és az akkulturációs folyamatoktól befolyásolt, etnikus kultúra határozza meg*".[108]

A Magyarországon élő roma lakosságra vonatkoztatott underclass fogalmát Ladányi János és Szelényi Iván vezették be a szakirodalomba, mert szerintük a cigányokkal kapcsolatos kutatásokat nem egy etnikai, hanem egy erősen marginalizált társadalmi csoport kérdéseiként kellett kezelni. Természetesen ez a vita egy sokkal szélesebb keretbe illeszkedik és más, etnicitással kapcsolatos művekben is fontos helyet kap: az etnicitás és a faj biológiai determináltsággal vagy szociális konstrukcióként való értelmezésével függ össze. Ladányiék álláspontja erősen támaszkodott Fredrik Barth etnikai csoportokról szóló klasszikus elméletére, miszerint minden etnikum egy társadalmi konstrukció és az etnikumok közötti határvonalak nem különíthetők el élesen.[109] Ladányi és Szelényi annak ellenére választották tehát az underclass megnevezést, hogy tisztában voltak a fogalom pejoratív, megbélyegző voltával, amely az adott etnikai kisebbséget, vagyis jelen esetben a cigányságot okolta a szegénység kialakulásáért. Michael Stewart antropológussal 2001-ben a *Beszélő* című folyóiratban folytatott vitájukban azonban arra hivatkoztak, hogy a posztkommunista társadalmakban, vagyis a rendszerváltás után kialakult nagyvárosi terekben olyan strukturális változások mentek végbe, melyeknek (főleg) roma elszenvedői a tartós szegénység kialakult állapotában már nem voltak leírhatóak a „kirekesztett" fogalmával, hanem pontosabban illet rájuk az underclass terminusa.[110] Ahogy Lugosi Győző idézte egy tanulmányában Ladányiékat: „*a társadalmi tudatban egybemosódik az etnicitás és a szegénység: ha valaki szegény, akkor eleve nagyobb valószínűséggel feltételezik róla, hogy cigány is* [...] *Az underclassba szorultakkal előbb-utóbb* »cigányul« bánnak [...] *Az etnikai identitás tehát nagymértékben a strukturális pozícióból következik.*"[111]

A fent részletesebben bemutatott történeti-társadalmi folyamatok vezettek tehát oda, hogy a nagyvárosi „gettókban" maradó roma lakosság a 90-es évekre az underclass „kényszerzubbonyát" magán viselve egy olyan állapotot jelenített meg, amelyben etnicitás és szegénység összekapcsolódott; a sze-

108 Binder Mátyás 2010: Elképzelt kultúra. A roma/cigány kultúra egy lehetséges értelmezése és félreértelmezései. *Eszmélet.* 22:86. 185.

109 Poutignat, Philippe-Streiff-Fenart, Jocelyne 1995: *Théories de l'ethnicité, suivi de Barth, Fredrik Les groupes ethniques et leurs frontières.* PUF. Paris.

110 Stewart, Michael S. 2001: Depriváció, romák és „underclass". *Beszélő.* 7–8. és Ladányi János, Szelényi Iván 2001: Van-e értelme az underclass kategória használatának? *Beszélő.* 11.

111 Lugosi Győző: i.m. 4., eredeti kiemelés.

génység és leszakadás egy megváltozott struktúrájában pedig a „hátrahagyottak" a társadalmi és térbeli depriváció hangsúlyos meglétével küzdöttek. Természetesen maga az underclass fogalma nem jelent meg a hétköznapok diskurzusában, sem a VIII. kerülettel kapcsolatos kulturális megnyilatkozásokban, reprezentációkban. Mégis, az előző bekezdésben Lugosi által idézett gondolat érvényessé vált a posztszocialista időszakra stigmatizálódó városnegyedben: a „rossz környék" önmagában megbélyegezte lakosait, a nyócker pedig *romává tette* lakosait, így a kialakult szimbolikus térben, hasonlóan az underclass kapcsán megfogalmazottakhoz, lényegtelenné vált az etnicitás és a társadalmi státusz megkülönböztetése.

Ahogy sok másik szociológiai és társadalomtörténeti munkában, úgy a VIII. kerület és az ott élő romák összefüggései kapcsán is ki kell térni röviden arra, hogy mi alapján és kit nevezhetünk romának. A „cigánygettó" emlegetése kapcsán ugyanis figyelembe kell vennünk, hogy egyáltalán nem egyszerű megállapítani a roma lakosság számát, valamint ugyancsak nem evidens, hogy azt hogyan, milyen módszerekkel mérjük, így a következőkben utalok a „szimbolikus jelenlét" és a valódi számarányok viszonyára, illetve a kategorizációs nehézségekre. Szimbolikus jelenlét alatt a többségi társadalom azon félelemérzetét, megnyilvánulásait értem, amellyel a többek között a könyv később bemutatott példáiban is leírták a VIII. kerületet, mint egy teljesen „elcigányosodott" (tehát stigmatizált, veszélyes) területet, annak ellenére, hogy a meglévő statisztikák ezt a többségi jelenlétet abszolút nem támasztották alá.

Ám nem csak a VIII. kerületi gettó etnikai összetételének megállapításakor, de az egész magyarországi cigányság demográfiai adatai kapcsán is csak találgatásokba, becslésekbe bocsátkozhatunk. A magyarországi cigányság létszámáról, különböző demográfiai adatairól Magyarországon először 1782-ben készült összeírás, akkor 43.738 főt számoltak, az 1893-ban lefolytatott részletes cigányösszeírásban pedig 65 ezer főt regisztráltak.[112] A 20. században Kemény István végezte a legfontosabb kutatásokat, az ő első, 1971-es felmérése szerint 320 ezer fő volt az ország cigány lakossága, ennek 7,9%-a, körülbelül 25 000 fő élt a fővárosban, ám a kerületi megoszlásra ez a felmérés nem tért ki. A másik olyan kutatás, melyből a fővárosi cigány lakosság térbeli elhelyezkedésére lehetett következtetni, a Ladányi János – Csanádi Gábor által 1987-ben a budapesti általános és kisegítő iskolás alsó tagozatos gyerekek körében végzett összeírás volt. Ebben Ladányiék a roma tanulók összeszámlálásához azt az elvet vették alapul, hogy azt veszik cigánynak, akit

[112] Mihályi Helga 2016: A cigány népesség demográfiai sajátosságai. *Szellem és tudomány: a Miskolci Egyetem Szociológiai Intézetének folyóirata.* 7:1-2. 33.

a pedagógus az adott iskolában annak tekintett, mivel *„akit az iskola cigányként definiál, azt cigányként is kezeli”*.[113]

Az 1987-ben regisztrált 3889 tanuló adataiból készített Budapest-térképen a cigány lakosság térbeli elkülönülése valójában nagyobb koncentrátumként jelent meg, mint ahogy azt az elméletek alapján feltételezni lehetett. A kialakuló szegregálódásnak az volt az oka, hogy a cigány népesség lakásviszonyai az alacsony jövedelmű magyar népesség lakásviszonyaihoz képest is jóval kedvezőtlenebbnek mutatkoztak. Az összeírások szerint 1971 és 1986 között a VI., VII., VIII. és IX. kerületben tanuló roma gyerekek aránya 2,7%-ról 8,3%-ra emelkedett, vagyis Ladányiék vizsgálata szerint az etnikai alapú szegregáció valójában már a szocializmus évtizedei alatt erős volt, a roma lakosság elszigetelődése pedig a többi társadalmi csoportoktól eltérő módon, azoknál sokkal nagyobb mértékben ment végbe.[114]

A cigány etnicitásról, illetve az etnikai klasszifikáció lehetőségeiről szóló cikkükben Ladányi és Szelényi megállapították, hogy a különböző népszámlálásokkor, illetve más statisztikai források alapján a cigányság száma drasztikus eltéréseket mutathat.[115] Amióta, többek között a már említett Fredrik Barth munkássága nyomán a társadalomtudomány az etnicitást jobbára egy konstruált fogalomnak tekinti, vagyis nem feltételezi, hogy a rassz, etnicitás egy objektív kategória lenne, az etnikai klasszifikáció kérdése is bonyolulttá, polémikussá vált. A cigányság számának megállapítása azonban már az etnikai csoportok vizsgálatának Barth-féle paradigmaváltása előtt is problémás volt és erre a korai cigánykutatók is felhívták a figyelmet. Az 1893-as országos cigányösszeírás például három kategóriát alkalmazott: az állandóan letelepedetteket, a huzamosabban egy helyen tartózkodókat és a vándor cigányokat. Egyéb pontatlanságok miatt már csak emiatt is nagyon nehéz pontos adatokat várni, hiszen a második és harmadik kategória könnyen öszszekeveredett. Továbbá, Budapest – arra hivatkozva, hogy kóbor cigányok a fővárosban nincsenek – egyáltalán nem hajtotta végre az összeírást, így ebből az időszakból semmilyen adatunk nem maradt fenn.[116]

Hablicsek László a roma népesség statisztikai meghatározása kapcsán négy módszert említ, az önbevallásra támaszkodó 1) cigány anyanyelvű népességcsoportok és 2) cigány nemzetiségű résznépesség számontartását, illetve a külső kategorizációt igénylő 3) statisztikai adatfelvételt a kérdezőbiztos véleménye alapján, vagy 4) az illető egyének, háztartások lakókörnyezeté-

[113] Ladányi János 2008: *Lakóhelyi szegregáció Budapesten*. Új Mandátum Könyvkiadó. Budapest. 64–65.

[114] Ladányi János 2008: 75–78.

[115] Ladányi János – Szelényi Iván 2001: Roma etnicitás és társadalmi kirekesztettség. *Szociológiai Szemle*. 4. 29.

[116] Karsai László 1995: A cigány társadalom Magyarországon 1944 előtt. In Gyáni Gábor (szerk.): *Magyarország Társadalomtörténete II. 1920-1944*. Nemzeti Tankönyvkiadó. Budapest. 352.

nek véleménye alapján. Hablicsek hangsúlyozza, hogy a négyféle adatfelvételi eljárás eredményei nem összehasonlíthatóak egymással, illetve, hogy a hazai cigányság létszámának közvetlen népszámlálási információk (akár nemzetiség, akár nyelvismeret) alapján történő meghatározása problematikus.[117] Ladányi és Szelényi cikkükben a közép-európai roma népesség etnikai besorolási rendszereinek három típusát nevezik meg: a megkérdezett etnikai önazonosítását, vagyis, hogy ki tekinti magát romának; a romákkal foglalkozó „szakemberek" (védőnők, tanítók, önkormányzati tisztviselők, szociális munkások stb.) besorolását; végül pedig, hogy kit tekintenek romának a kereskedelmi vagy tudományos célokat szolgáló kérdőíves felmérést végző kérdezőbiztosok.[118] Anélkül, hogy részletesebben belemennék a különféle klasszifikációs módszerek elemzésébe, a Ladányiék által is felsorolt számos szempont közül csupán egyet emelnék ki. A szerzőpáros külön hangsúlyozza a városi gettókban élők esetét, hiszen ott a lakcím önmagában az etnikai származás bizonyítéka lehet.[119] Bár Ladányiék a bulgáriai Szliven városának Nadezsda nevű, teljes mértékben szegregált cigánygettóját hozzák fel példának, amely természetesen más társadalmi-kulturális jellemzőkkel bírhat, mint a budapesti Józsefváros, a lakhely stigmájának jelentőségét azért érdemes konstatálni.

Bár Keményék úttörő kutatásai nem tértek ki külön a budapesti kerületek roma számarányaira,[120] a VIII. kerületi roma lakosság számának megbecsüléséhez forrásul szolgálhatnak a különböző etnikai arányokra rákérdező népszámlálási adatok, azzal együtt is, hogy mivel 1980 előtt a népszámlálási íven nem szerepelt kérdés az etnikai hovatartozással kapcsolatban, így itt is hiányos adatok állnak csak rendelkezésre. Demeter Zayzon Mária szociológus 1994-es, a Budapesten élő kisebbségi csoportok statisztikai és szociológiai jellemzőiről szóló könyvében egyrészt népszámlálási nemzetiségi adatokra, másrészt a kisebbségi önkormányzatok, egyesületek vezetőivel készített interjúkra támaszkodott.[121] A vizsgálat szerint a budapesti kerületek közül a VIII. kerületben él a legtöbb roma lakos, 20 000 fővel (1994-ben!), ezt követik a szomszédos, VII. és IX. kerületek. Eszerint az adat szerint a főváros roma lakosságának 20%-a élt az említett korszakban a Józsefvárosban.

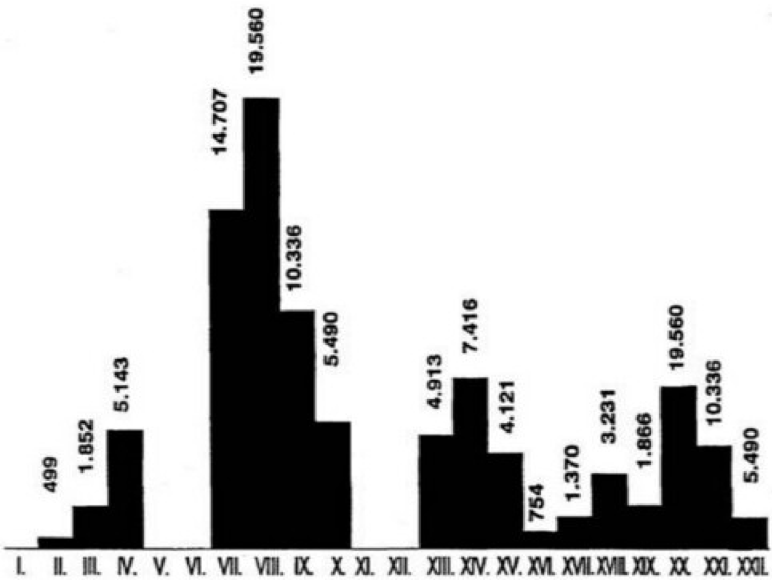
117 Hablicsek László 2007: Kísérleti számítások a roma lakosság területi jellemzőinek alakulására és 2021-ig történő előrebecslésére. *Demográfia.* 50:1.7–8.

118 Ladányi–Szelényi 2001: 29–30.

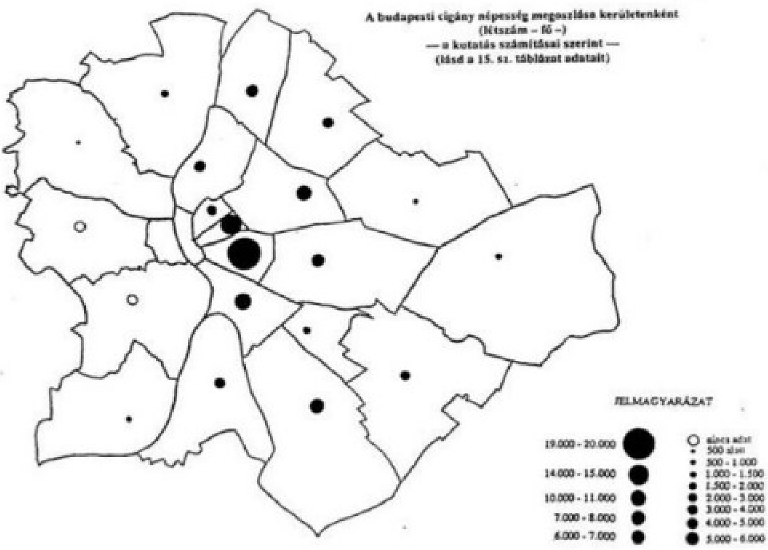
119 Ladányi–Szelényi 2001: 34.

120 Kemény István-Janky Béla-Lengyel Gabriella 2004: *A magyarországi cigányság 1971–2003.* Gondolat – MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet. Budapest. 12.

121 Demeter Zayzon Mária 1994: *A budapesti népesség nemzetiségi, etnikai arculata. Humanitas Civitaties.* Budapest.



1. táblázat: A budapesti cigány népesség területi megoszlása (A VIII. kerületben 10 000 és 20 000 fő között)[122]



2. táblázat: A budapesti cigány népesség megoszlása kerületenként[123]

[122] Demeter Zayzon Mária 1994.
[123] Demeter Zayzon Mária i.m.

A két táblázatból jól kirajzolódik, hogy a VIII. kerület távolról sem az egyetlen romák által sűrűn lakott városrész volt. A külsőbb kerületekben, elsősorban a XIV. és a XX. kerületben ugyancsak jelentős számban, Demeter Zayzon felmérései szerint 10 000–20 000-en éltek romák. A VIII. kerület hasonló sűrűséget mutatott a szomszédos VI. és VII. kerülettel, bár mivel ezek területe jóval kisebb, a VIII. kerületi roma lakosság száma abszolút értékben nagyobb.

A Demeter Zayzon-féle vizsgálat óta nem készült hasonló, a budapesti kerületeket egyenként számba vevő etnikai adatgyűjtés, ezért aktuálisabb adatokat csak a 2011-es népszámlálás kevésbé részletes eredményei nyújtanak. Eszerint annyit tudhatunk, hogy a cigány nemzetiséghez tartozók a pesti belváros egyes részein (VII–X. kerületekben), valamint a peremkerületek közül a XX. és a XXII. kerületben éltek, az adatok szerint 2–4%-os arányban.[124] A Demeter Zayzon-féle kutatás óta eltelt idő alatt végbemenő demográfiai változások a kerület roma lakosságának folyamatos migrációja, vándorlása miatt is nehezen lennének lekövethetőek. Változhatott a VIII. kerületi cigányság száma a legalábbis részlegesen vagy helyenként dzsentrifikálódást előidéző rehabilitációs beavatkozások következményeképpen, vagy általánosabban, a szegregálódás és leszakadás ellentétes irányú mozgásai (vidékre költözés, vidékről felköltözés) miatt is. Mindamellett még egyszer fontos hangsúlyozni, hogy még ha lennének is újabb adatok a budapesti vagy VIII. kerületi roma lakosság számát illetően, azok problematikus és bizonytalan volta mindenképp fennállna. Minden vizsgálat vagy felmérés ilyen marad ugyanis mindaddig, ameddig a roma kisebbség folyamatos elszenvedője a többségi társadalom felől érkező diszkriminatív, kirekesztő gyakorlatoknak. Míg egyes adatok azért torzulhatnak, mert sokan fenyegetett identitásukban nem vallják be kisebbségi származásukat, más felmérések a többségi társadalom sztereotipizáló véleményét tükrözhetik. Ismét Ladányi János és Szelényi Iván írását idézve, a három besorolási rendszer mindegyike tökéletlen, egyik által (re)prezentált valóság sem teljesebb a másiknál.[125]

A kerület roma lakosaira vonatkoztatott, szövegkörnyezettől függően cigány/roma megnevezést használva a kutatás során végig tekintettel voltam a fent bemutatott etnikai klasszifikációt, illetve identifikációt, hovatartozást érintő problémára. A városnegyed roma lakossága éppúgy nem jelenthetett deskriptív kategóriát, mint bármely más etnikai/romaközösségé; heterogeneitása, illetőleg hibrid jellege megmutatkozott a vidékről felköltöző vagy tősgyökeres józsefvárosi, oláh cigány vagy romungró, tradicionális zenész vagy rapper különbözősége által. Továbbá, utalva a Ladányiék etnikai klasszifi-

[124] 2011. Évi népszámlálás 3. Területi adatok 3.1. Budapest, 20., KSH. Budapest. 2013.

[125] Ladányi, Szelényi 2001: 34.

kációval kapcsolatos aggályaira, valamint a szövegben már számos helyen felmerült külső és belső nézőpontok szempontjára, a nyócker roma lakossága természetesen folyamatosan változhatott és változott is attól függően, hogy ki beszélt róla.

Identitás-elméletek

A városnegyed identitásásnak, illetve az ezen feltételezett identitásból konstruálódó kollektív emlékezet kapcsán azt is pontosítani kellett, mire vonatkozik a tárgy, kinek az identitását vizsgáltuk. Mi volt tehát a kutatás pontos tárgya; a hely identitása, a lakosoké vagy a kívülállók által megkonstruált gettóé? Az első fogalom, vagyis egy adott helyhez köthető identitás, elsősorban a környezetpszichológiai szakirodalomban merül fel. A helyhez való kötődés (*place attachment*) és az ahhoz tartozó identitás (*place identity*) az angolszász irodalomban a hely érzékelése (*sense of place*) névvel illetett fogalom különböző dimenzióit jelentik. Vagyis egy olyan multidimenzionális képzetet jelölnek, amelybe egyszerre tartozik bele az identitás, a helytől való függés és az oda tartozó társadalmi kötelékek.[126] Míg ez a megközelítés elsősorban a kognitív, viselkedésbeli és érzelmi aspektusokat, vagyis a pszichológia eszköztárát használja fel, addig a nyócker esetében a hely kulturális gyakorlatai, illetve történeti és kortárs identitásépítő megnyilvánulásai fontosabbnak tűntek. Továbbá, mint erre korábban utaltam, vizsgálatomban a hely nem csupán konkrét földrajzi egységként, fizikai városnegyedként merült fel, hanem megkonstruált képként, amely reprezentációinak, és az abból fakadó identitásának vizsgálatakor is izgalmasabb, hogy kik hozták létre, kik vállalták fel, vagyis, hogy kik voltak a szereplői ennek a lokális identitásnak.

Roma identitás, roma történelem

Ezen szereplők identitása kapcsán újra utalhatunk a bevezetőben Annabel Tremlett roma-kutatásokkal kapcsolatos aggályaira, illetve bármilyen olyan tudományos diskurzusra, amely felhívja a figyelmet az esszencialista megközelítés veszélyeire. Pócsik Andrea és Müllner András, a magyarországi RomaKép Műhely megalkotói, részben egymással egyetértve, részben vitázva

[126] Havermans, Dave-Smeets, Jos 2010: *Gated communitites. A theoretical discussion on place attachment and identity. Urban Dynamics and Housing Change.* 22nd International Housing Research Conference. eNHR Istanbul.

alkalmazták Hall már többször említett, „új etnicitásokra" vonatkozó elméleteit a romaképalkotásról. Pócsik szerint

> *„a romákkal kapcsolatos tudományos kutatások interdiszciplináris jellege akkor valósul meg, ha a narratíva megteremtőjének sikerül kialakítania egy reflexív hozzáállást, a kutatás tárgya nem a romaként meghatározott terület lesz, hanem az a (hatalmi) viszonyrendszer, amely azt létrehozza. Ily módon a rákérdezés a láthatóság vizsgálatában teljesedik be".*[127]

A nyóckeres roma identitás vizsgálata ezen elvárásoknak megfelelve próbált egy olyan hibrid teret bemutatni, ahol a külső és belső reprezentációk minél nagyobb láthatóságot hozhattak létre. Müllner Ian Hanckock roma aktivistát és nyelvészt idézi, aki „az identitás feletti kontroll átvételét" hangsúlyozta, ez az aktus pedig számára is együtt járt a saját kép létrehozásának, vagy a vizuális antropológia „shooting back"[128] fogalmának alkalmazásával.

Könyvemben egy olyan városnegyed identitását vizsgáltam, amely felett a romák – még ha csak rövid időre és csak fragmentáltan is –, de átvették a kontrollt. Ebben a köztes, néhol liminális térben keveredtek és egyszerre megtalálhatóak voltak muzsikus cigányok városi hagyományai, a rendszerváltás utáni emancipatorikus szerveződések politikai, kulturális és közösségi lenyomatai, a marginalizált, gettóizált városnegyed szubkultúráival együtt, valamint az elnyomott, vagy fenyegetett identitás okozta bezárkózással és valamilyenfajta, mindezen tényezők együttes létéből kialakuló büszkeséggel. Ennek a komplex mezőnek a vizsgálata reményeim szerint túlmutatott az olyan, illegitim kutatási célokon, amelyek egy hátrányos helyzetű csoport kulturális és etnikai identitásának egzotizálásával jártak volna és – a német antropológus, Werner Schiffauer szavaival élve – *„segítséget nyújtana a kirekesztő gyakorlatoknak"*.[129]

A deesszencializált etnikai identitás és reprezentációk kutatása Stuart Hall és követői által az 1980-as évektől kezdve jelentősen átformálta a fekete kisebbség kulturális jelenlétét és pozícióját, a Dolores Hayden által ismertetett, inkluzív köztörténetírás pedig ugyancsak az 1980-as, '90-es évek óta számos észak-amerikai város és közösség történetét újraírta. A brit és ame-

127 Müllner András 2015: Nézetek és eltérések. Néhány gondolat az (ön)reprezentációról és más törölt fogalmakról. *Romológia.* 3: 8. és Pócsik Andrea 2014: Láthatóvá tenni. A romaképelemzés elmélete és gyakorlata. *Apertúra.*

128 Az etnografikus, „távoli kultúrákat" bemutató filmek vizuális médiában való transzformatív lehetőségeiről Faye Ginsburg írt részletesen. Ginsburg, Faye 2007: Shooting Back: From Ethnographic Film to Indigenous Production/Ethnography of Media. In Miller, Toby, Stam, Robert: *A Companion to Film Theory.* Wiley-Blackwell. 295-322.

129 Schiffauer,Werner 2004: Félelem a különbözőségtől. Új áramlatok a kultúr- és szociálantropológiában. In: Biczó Gábor (szerk.): *Az idegen. Variációk Simmeltől Derridáig.* Csokonai Kiadó. Debrecen. 157.

rikai kultúratudományok és dialógikus történetírás hatására a kisebbségi emlékezet és örökség fokozatosan bekerült a mainstream kánonba és ezek a folyamatok kihatottak a nyugati-európai kulturális intézményrendszer átalakulására is.[130] Ezek a folyamatok, illetve megközelítések a magyarországi társadalomtudományos gondolkodásba és történeti kutatásokba lassabban integrálódnak. Ahogy Majtényi Balázs és Majtényi György fogalmaznak 2012-ben megjelent kötetükben: *„A romák/cigányok egész magyarországi történelme leírható az elnyomás, a kirekesztés metaforáival. Egységes történelem ez, történetek nélkül, amelyet sokáig az államhatalom, a többség szempontjából láttunk."*[131] Bár annyiban érdemes vitatkozni a szerzők megállapításával, hogy az elmúlt években több olyan tanulmány, illetve néhány monográfia is megjelent, amelyek egy-egy roma közösség különálló történetét írták meg, ezzel cizellálva a hagyományos „szenvedéstörténeti"[132] diskurzusokat, azért az továbbra is kijelenthető, hogy a köz- és felsőoktatásban a romákkal kapcsolatos tudásanyag elenyésző.[133] Ezen hiányosságokra, elmaradásra reflektáltak Majtényiék is: *„A cigányokról író történésznek ma az lehet az elsődleges feladata, hogy kilépjen a korábbi nacionalista diskurzus keretei közül, és a hatalom vagy a* «többség» *szemléletmódjától különböző szempontokat kínáljon a közös történelem újragondolásához"*[134]

Az elmúlt években fokozatosan intézményesült *kritikai roma tanulmányokhoz* köthető szerzők épp ezen új szempontok és megközelítések beemelését kínálják, Annabel Tremlett például a hibriditás, illetve a szuperdiverzitás fogalmaival próbálta feloldani a roma etnicitást és kultúrát érintő, korábban érvényben lévő elemzési szempontokat.[135] Tremlett elsősorban a már emlí-

130 Az elmúlt években indított európai uniós projektek szolgálhatnak példaként: http://www.mela-project.polimi.it/, http://www.traces.polimi.it/about/ és néhány múzeum, archívum: https://nmaahc.si.edu/, https://caamuseum.org/, https://blackculturalarchives.org/, http:// polblog.reblog.hu/post-003 –.

131 Majtényi Balázs – Majtényi György 2012: *Cigánykérdés Magyarországon 1945–2010*. Libri Kiadó. Budapest. 15.

132 Binder Mátyás 2009: A „cigányok" vagy a „cigánykérdés" története? Áttekintés a magyarországi cigányok történeti kutatásairól. *Regio*. 20:4. 35–59.

133 Mások mellett Bekő Márta: „A cigányság megítélése a Kádár-korszakban". In: Strausz Péter – Zachar Péter Krisztián (szerk.): *A történelem határán. Irodalom-, nemzetiség- és politikatörténeti tanulmányok*. Heraldika. Budapest. 2014. 210–223., Sághy Erna: „Cigánypolitika Magyarországon az 1950–1960-as években". *Múltunk* (2008)/1, 273–308., Dupcsik Csaba: A magyarországi cigányság története. Történelem a cigánykutatások tükrében, 1890–2008. Osiris. Budapest. 2009. Hajnáczky Tamás: *Cigányzenészek harca a két világháború közötti Magyarországon*. Magyar Cigányzenészek Országos Egyesülete. Gondolat. Budapest. 219.; illetve Binder Mátyás összeállított egy bibliográfiát *Romák a magyar történetírásban* címmel: https://kisebbsegkutato.tk.mta.hu/romak-a-magyar-tortenetirasbanszovegtar.

134 Majtényi–Majtényi 2012: 17.

135 Tremlett, Annabel 2014: Making a difference without creating a difference: Super-diversity as a new direction for research on Roma minorities. *Ethnicities*. 14:6. 831.

tett, egymást is kritizáló Michael Stewart és a Ladányi János nevéhez köthető vizsgálatokat kifogásolta. Az első, antropológiai szemléletű, az 1980-as években egy oláh cigány közösségnél végzett kutatásokkal az a problémája, hogy a Stewart által megkonstruált autentikus cigány képe egyfajta protipikus roma kultúrát hozott létre, annak ellenére, hogy Stewart azt állította, az általa vizsgált roma közösség nem egy etnikai csoport volt saját, öröklött múlttal, hanem egy identitását a jelenben folyamatosan újrakonstruáló réteg. Ladányiék szerint a történeti és a szocioökonómiai dimenziók figyelmen kívül hagyása mégis az „örök cigány" képét teremtette meg. Ladányi János (és Szelényi Iván) kutatásai ezzel szemben – Tremlett szerint – éppen a szocioökonómiai státuszra, vagyis a már vizsgált underclassra koncentrálva túl tágan, és a pejoratív konnotációk lehetséges felmerülésével írták le a romákat. A két vizsgálattípus közös problémája, hogy nem tudja megfelelően kezelni a cigány heterogeneitás jelenségét és végeredményben, más utakon, de mindketten homogenizálnak.[136]

Tremlett és Anna Mirga-Kruszelnicka egy teljes deesszencializált megközelítés érdekében a hibriditással és a szuperdiverzitás interszekcionalitásra is támaszkodó fogalmával operál. Mirga-Kruszelnicka ennek kapcsán ismét Hall „új etnicitásaira" és az abból fakadó „új identitások" romakutatásokban való felhasználhatóságára utal.[137] Ez a kritikai megközelítés az etnikai identitást más változók metszésében vizsgálja, ez a metszéspont pedig folyamatosan átalakul és kereszteződik különböző szempontok szerint. Egy ilyen perspektíva – visszautalva Stewart kritikájára – megkérdőjelezheti az autenticitás fogalmát, illetve az „igazi cigány" létét, és utat nyit az etnicitás más tényezőkkel való együttes megértéséhez. Továbbá, mindkét szerző hangsúlyozza, hogy olyan, az „új mintázatok" leírására alkalmas értelmezésekre van szükség, amelyek az etnicitáson túl további változókat is figyelembe vesznek (különböző származási országok, különböző bevándorló és menekült-státuszok, a jogosultságok és jogfosztottág különböző szintjei, eltérő munkaerőpiaci tapasztalatok, életkori és nemi különbségek, különböző nyelvek és nyelvváltozatok használata). Bár úgy tűnhet, hogy ezek a szempontok elsősorban a Nyugat-Európában mozgásban lévő csoportok (például a menekült státuszban vagy legális papírok nélkül élő koszovói romák) esetében relevánsak, a magyarországi romák esetében is felismerhetjük a hibriditás és szuper-diverzitás jelentőségét. Ha nem egy meghatározott etnikai csoport (oláh cigányok) vagy egy társadalmi tapasztalat (underclass) alapján keresünk válaszokat, ha az a kiindulópontunk, hogy egy magyarországi roma egyrészt

[136] Tremlett, Annabel 2014: i.m. 834.

[137] Mirga-Kruszelnicka, Anna 2018: Challenging Anti-gypsyism in Academia: The Role of Romani Scholars. *Critical Romani Studies*. 1:1. 8-28.

többféle „roma kultúrához" is tartozhat, másrészt, számos társadalmi gyakorlat során „nem-románák", vagyis „magyarnak" tekinthető; és azt is figyelembe vesszük, hogy napi szinten hány különböző kontextus befolyásolhat valakit (nem, csoportidentitás, szakmai identitás, korosztály, nemzetiség), akkor a „ki a cigány" kérdése helyett foglalkozhatunk inkább azzal, hogy *ki* definiálja azt, hogy ki számít romának, és hogy *hogyan* élnek a romák.

Multikulturalizmus és hibriditás

Az etnikai és kulturális identitás elemzéséhez hozzátartoznak az identitáspolitikai harcok különböző állomásai is. A multikulturalizmus és a hibriditás fogalmainak rövid értelmezésével és fejlődéstörténetével érthetőbbé válhat a nyócker hibrid, köztes térként való interpretációja, amelyben a különböző kulturális rétegek egymásra épülve, egymással ellentmondásban vagy egymástól függetlenül, de egyszerre léteztek. A hibriditáshoz a multikulturalizmus hanyatlásán keresztül vezetett az út, ez pedig egyfelől a fogalom devalválódásával – ahogy Homi K. Bhabha fogalmaz, a kifejezés mindent magába foglalt a kisebbségi diskurzustól kezdve a posztkolonialista kritikáig, vagy a gay studiestól a chicano kultúra leírásáig[138] –, másfelől egyre erősödő kritikájával ment végbe. A multikulturalizmus hagyományosabb megközelítésben Stuart Hallnál egy olyan dichotómiára épült, amely két, egymástól elválaszthatatlan, egymásra kölcsönösen ható jelenséget takart. Az első meghatározás egy *konzerváló multikulturalizmusról* beszélt, amelyben a többségi társadalom különböző hagyományai és szokásai egy közös tégelybe olvadtak be, asszimilálódtak. A második értelmezésben egy *fejlődő multikulturalizmusról* volt szó, amelynek során a különböző csoportok integrálódtak a fősodorba, vagyis az „univerzális egyéni állampolgárságba".[139] Valójában tehát ugyanannak a gyakran bírált jelenségnek a két szintjéről volt szó, amely azon alapult, hogy egy nemzet és egy állampolgárság épülhet különböző kultúrákra és különböző népekre. Hall interpretációjában a két típus csak eszközeiben tért el, vagyis, hogy a társadalmi különbséget asszimiláció vagy integráció útján oldotta-e fel. Érdemes Hall fogalompárját összevetni a francia szociológus, Michel Wieviorka multikulturalizmus meghatározásával. Wieviorka az *integrált multikulturalizmust* különítette el – amely asszociálja a kulturálist és a társadalmit és olyan törvényeket javasol, melyek egyes csoportok kulturális elfogadására vonatkoznak – a *felszabdalt*

[138] Bhabha, Homi K. 1996: Culture's In-Between. In Hall, Stuart – du Gay, Paul (eds.): *Questions of Cultural Identity.* SAGE Publications. London. 56.

[139] Hall, Stuart 2007: *La question multiculturelle. Identités et cultures, Politiques des cultural studies.* Éditions. Amsterdam. Paris. 290–291.

multikulturalizmustól, amely viszont a disszociáció elvén alapult, tehát a kulturális különbség érdekelte, a társadalmi kérdés figyelembevétele nélkül.[140]

Az eltérő multikulturalizmusok között lehetséges különbségtételek ellenére fontos látni, hogy bizonyos szempontból a megnevezés mindig magában hordozott egy előfeltételezett viszonyt a kisebbség és a többség között, vagyis, akár asszimilációról, akár integrációról, akár homogén vagy fragmentáltabb jelenségről beszéltünk, a multikulturalizmus kapcsán felmerült egy előítéletes, a diszkriminált egyén teljes rekonstitúcióját véghez vinni nem tudó egyenlőtlen rendszer.[141] A fogalom használata így az 1990-es évekre megkopott, a társadalomtudósok egyre inkább megkérdőjelezték az elemzési egységeknek használt etnikai közösségek megkonstruált voltát és azt, ahogy a multikulturalizmus esszencializálta és tárgyiasította a kulturális és etnikai csoportok közötti különbségeket, miközben a hatalmi differenciált elhomályosította.[142] Lawrence Grossberg szerint az is problematikus volt, hogy a multikulturalizmusról szóló viták túl hamar szükségszerű kapcsolatot feltételeztek kultúra és identitás között, és nem próbálták valóban felkutatni, hogy milyen értelemben tartozik egy kultúra egy csoporthoz. Grossberg egy újabb osztályzás szerint számba vette a különböző multikulturalizmusokkal kapcsolatos nehézségeket. Ha történeti értelemben beszélünk róla, akkor – mint az Hallnál és Wieviorkánál is megjelent – hamar a konzervatív eszmék fele húz, átfedésbe kerül az etnocentrizmus és imperializmus fogalmaival. Ha etnikai értelemben merült fel, tulajdonképpen értelmét veszti, hiszen, mint Grossberg állítja, ilyen módon minden társadalom mindig is multikulturális volt. Végül, ha térbeli szempontok szerint értelmezzük, akkor a kortárs mobilitás feloldhatatlan kérdéseibe ütközünk.[143] Grossberg végül két kérdést tett fel: egyrészt milyen mértékig tud egy társadalom közös, folyamatosan újraartikulált és megvitatott kultúra nélkül létezni, másrészt pedig, mik a feltételei annak, hogy az emberek egy közös kollektívához tartozzanak anélkül, hogy egyetlen definíció reprezentánsai lennének?[144] Bár a multikulturalizmus kritikái közül még számosat sorolhatnánk, végezetül egy olyan szempontot emelek ki, amely épp a fogalom egykori térnyerésében úttörő Kanada egyik nagy, természettudományos történeti múzeumának kiállítási politikáján keresztül világított rá a fogalom problematikus voltára.

140 Wieviorka, Michel 2005: *La différence. Identités culturelles: enjeux, débats et politiques.* Éditions de l'Aube. Paris. 134.

141 Bhabha, Homi K. 1996: 4.

142 Mette Louise Berg & Nando Sigona 2013: Ethnography, diversity and urban space. *Identities.* 20:4., 348.

143 Grossberg, Lawrence 1996: Identity and Cultural Studies: Is That All There Is? In Hall, Stuart – du Gay, Paul (eds.): *Questions of Cultural Identity.* SAGE Publications. London. 88.

144 Grossberg, Lawrence 1996: 88.

Caitlin Gordon-Walker az edmontoni Royal Alberta Múzeum kapcsán a taylori elismerés politikájára utalt, ami a multikulturalizmus szempontjából úgy jelent meg, hogy a kisebbségi kultúra tagjai hiába részei a nemzetnek, csak, mint „ontologizált idegenek" jelentek meg. Így pedig, inherens „másságukban" egyenlőtlen viszonyban vannak az állammal és azzal a többséggel szemben, akinek megvan az autoritása arra, hogy az elismerést „kiossza", míg ők azt csak „megkaphatják". Visszautalva a már említett esszencializáló gyakorlathoz, az elismerés is csak annál valósulhat meg könnyen, akinek egyértelműen azonosítható a kultúrája. Ez pedig valójában a kultúra félreismeréséhez vezethet, Taylor szerint egyenesen az elnyomás formája lehet, bebörtönözve egyeseket egy fals, redukált életmódra.[145] Az elismerés politikájának ezen, tulajdonképpen paradox hatást kiváltó gyakorlatai a múzeumban úgy valósultak meg, hogy gyakran hangsúlyozták a látható különbségeket, és az etnikus, rasszizált kultúrából azt őrizték meg, amit reprezentatívnak gondoltak, legyen szó tárgyi vagy szellemi örökségekről. Így a múzeum és az állami intézmények fenntartották az egyenlőtlen viszonyt, legitimálták a különbséget a többségi nemzeti és a különféle kisebbségi kultúrák között; a kisebbségi kultúrák ebben a viszonyrendszerben pedig úgy mutatkoztak meg, mintha szabályosan lehatárolhatóak lennének egymástól.[146]

A multikulturális elméletek és kultúrpolitikák, mint látható, inkább negatív hatást váltottak ki, helyüket a társadalomtudományos diskurzusokban és az intézményrendszerekben is fokozatosan átvették azok az irányzatok, amelyek a diverzitást és a hibriditást helyezték előtérbe és az entitások helyett a köztük lévő kapcsolódásokra koncentráltak. Mindazonáltal, visszatérve az elismerés politikájának etnopolitikai következményeire, a magyarországi romák múzeumi reprezentációja kapcsán sajnos úgy tűnik, az egyenlőtlen viszony és a tárgyiasított, a különbséget hangsúlyozó jelenlét helyett leginkább a teljes láthatatlansággal és negligálással kell számolnunk.[147] A nyócker hibrid, kevert kulturális gyakorlatai épp azért fontosak, mert ha csak időszakosan is, de megpróbálták felülírni a berögzült, sztereotipikus reprezentációs sémákat és a többség-kisebbség megkérdőjelezhetetlen viszonyát.

A hibriditás fogalma tehát az 1980-as, '90-es években tört magának utat, az elsősorban posztkolonialista elméletek mellett, kölcsönhatásban az orientalizmuskritikával, az új múzeológiával és különféle restitúciós törekvésekkel, melyek mind a hagyományos nyugat-kelet viszonyt dekonstruálták.[148]

[145] Caitlin Gordon-Walker 2013: The Process of Chop Sey: Rethinking Multicultural Nationalism at the Royal Alberta Museum. In Ashley, Susan L.T. (ed) *Diverse Spaces: Identity, Heritage and Community in Canadian Public Culture.* Cambridge Scholars Publishing. 20.

[146] Gordon-Walker: i.m. 22.

[147] György Eszter 2019: Az emlékezet és felejtés helyei. *Korall* 75.

[148] Vergo, Peter 1997: *The New Museology.* The Reaktion Books. London.

A *The Location of Culture* című, 1994-es művében Bhabha a *nemzetközi kultúra* feltérképezéséhez nem a *multikulturalizmus* egzotizmusát vagy a *kulturális diverzitást*, sokszínűséget vette alapul, hanem a kulturális hibriditást, így ebben az első, kanonikus jelentőségű műben annál a feltevésnél indított, ahol a multikulturalizmus-kritikák végződtek.[149] Bhabha szerint a különbözőség reprezentációját nem szabad úgy felfognunk, mint a hagyományokban rögzített, előre megadott kulturális és etnikai jellemzőket. A különbség társadalmi artikulációja a kisebbség szempontjából komplex, folyamatos alkudozást jelent, ami a történelmi átalakulás pillanataiban születő kulturális hibriditást igyekszik lehetővé tenni.[150] A hibriditás, amely Bahtyin nyomán lehet organikus és intencionális, „harmadik teret" hoz létre, amely a turneri liminalitás értelmében a lefordíthatatlanság pillanatát ragadja meg, azt a határvonalat, ahol egy dolog a saját különbözőségévé válik. A hibriditás és a „harmadik tér" összefüggését Grossberg úgy magyarázta, hogy mivel a hibriditás három határ létezésében jön létre, vagyis az alárendelt identitás két versengő identitás között jelenik meg, ezért létrejön egy köztes tér. A hibriditás így határátlépő, olyan köztességet jelöl, amely nem tud saját helyet vagy körülményeket teremteni, csak mobilitást, bizonytalanságot és a folyamatos határátlépés tényének sokaságát.[151]

A hibriditásban tehát megszűntek a monolitikus, fix kulturális és társadalmi kategóriák, a kulturális tudás nyitottá vált, folyamatosan tágult, a történelmi identitás pedig elvesztette homogenizáló jellegét. Az antiesszencialista, elmozduló vagy meghasadt állapotnak az a felismerés adta az alapját, hogy a gyarmatosítás során nemcsak a gyarmatosítottak kényszerültek a nyugati szokások átvételére, hanem kölcsönösen hatottak egymásra, vagyis a gyarmatosítók kulturális repertoárja is megváltozott, felforgatva és átírva az európai kulturális autoritást. Pnina Werbner a kulturális hibriditás korlátairól szóló tanulmányában felidézte az antropológus Max Gluckman 1958-ban megírt esetét a dél-afrikai Zuluföld 1938-as hídavatási ceremóniájáról. A Chief Native Commissioner szervezésében lezajló ünnepségen keveredtek a technokrata Nyugat szokásai a zulu kulturális gyakorlatokkal: a CNC autója áthaladt a hídon, követve az *ihubot* éneklő zulu harcosokat, a törzsfőnökök és a zulu király részben törzsi, részben európai egyenruhákat viseltek, a zulu áldásokat európai kézfogás és taps követte, a beszédek több nyelven hangzottak el. Miután pedig, az ünnepély végeztével a fehérek és a feketék is visszahúzódtak a híd két lábához, a CNC angol teát, a zuluk pedig hagyományos sört küldtek a másiknak. Ahogy Werbner megállapította: ugyanazok

[149] Bhabha, Homi K. 1994: *The Location of Culture*. Routledge. London and New York. 38.
[150] Bhabha, Homi K. 1994: 2.
[151] Grossberg, Lawrence 1996: 91.

a tárgyak és szokások más kontextusban új jelentésekkel töltődtek, a régieket visszhangozva. A rendőregyenruhába őrt álló zulu harcos többé már nem volt zulu harcos és a dél-afrikai bozótosban is mást jelentett teát inni, mint egy vasárnap délután, a dél-angliai Surrey-ben.[152]

A gyarmatosítás történetének komplex és ellentmondásos társadalmi-kulturális kontextusai hibrid és liminális helyzeteket eredményeztek, amelyekben az elnyomásnak, alá-fölé rendelt viszonynak különböző szintjei működhettek. Ezek az átértelmezett, szubverzív gyakorlatok – a teljesen más történelmi múlt és a társadalmi kirekesztettség eltérő mintázatai ellenére – a magyarországi, illetve kifejezetten a nyócker roma kulturális identitása kapcsán is felfedezhetőek. Míg Stuart Hallnál és Bhabhánál a *„szétszóródott, különböző állapotok között* átmenetben lévő, le*fordított"*[153] jelzők a sehol nem otthon levő, illetve egy időben több otthonhoz, több kultúrához való tartozó bevándorlók, a volt gyarmatok leszármazottainak, a nyugati világba vetődött „harmadik világbelieknek" az identitására utalt, ez a posztmodernben a transznacionális roma közösségre is kiterjeszthetővé vált. A hibriditás fogalma ugyanis, szétterjedésével, újabb és újabb metaforákat keresve egyre tágította az értelmezési keretet. Peter Burke *Cultural Hybridity* című, a hibriditás rövid kultúrtörténetét megíró 2009-es munkájában[154] végigvette a hibridizáció lehetséges tárgyait, a terminológia számtalan változatát, valamint azoknak a szituációknak, következményeknek, válaszoknak a variációit, amelyek a hibrid kultúra kapcsán létrejöttek. Burke globális példákat hozott, Márquez Macondója, Bahtyin Dosztojevszkij-elemzése vagy éppen Kundera franciául írt regényei mind a hibrid létezést illusztrálták. A történész többek között használta az olvasztótégely, az akkulturáció, a kulturális transzfer, a kreolizáció, a métissage, a szinkretizmus vagy a kulturális fordítás terminusokat, a hibriditás nála végképp a globalizált világ alapállapotává, mindenhol jelenlévő jellegzetességévé vált. Bár ehhez a határtalansághoz, valamint a nyugat-európai vagy amerikai nagyvárosok multietnikus jellegéhez, illetve a migráció mindennapos gyakorlatához képest szűkre szabottnak tűnhet az a hibrid kultúra, amely a posztszocialista VIII. kerület kapcsán feltérképezhetővé vált, mégis, a homogénnek tetsző magyar társadalomhoz és annak városi tereihez viszonyítva itt inkább fellelhetők lettek a határátlépés, a kevertség, az átalakulás kivételes jegyei.

A hibriditás fogalma a romák kapcsán elsősorban a különböző zenei műfajok esetében merül fel. Míg Imre Anikó a Hallnál leírt karibi kultúra

152 Werbner, Pnina 2011: The Limits of Cultural Hybridity: On Ritual Monsters, Poetic Licence and Contested Postcolonial Purifications. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 7:1. 135–136.

153 Hall, Stuart 1997: A kulturális identitásról. In Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Osiris. Budapest. 82–83.

154 Burke, Peter 2009: *Cultural Hybridity*. Polity Press. Cambridge.

diaszporikus, posztkolonialista, világzenévé váló, kevert jellegét a magyarországi roma pop és hiphop kapcsán elemezte[155], addig Carol Silverman a balkáni roma zene adaptációs és innovációs készségében, nyitottságában látta az alapvetően hibrid jelleget.[156] A zeneiségben valóban látványosan megmutatkozó hibriditás (több nyelv, több stílus egyszerre történő alkalmazása, mint később a Fekete vonat és más hip-hop együttesek kapcsán látni fogjuk) mellett mindazonáltal érdemes a fogalmat a VIII. kerületi romák rendszerváltás után kialakult kulturális identitása kapcsán is elemezni. Feischmidt Margit a józsefvárosi roma muzsikusok hibrid kulturális kötődései kapcsán, illetve Bhabha nyomán *nyolcadik kerületi népi kozmopolitizmusról* írt, arra a bonyolult viszonyra utalva, amely a családi kötődések mellett etnikai jellegű is. Ebben a viszonyban pedig nemcsak a zenészek hasonló kulturális kódjai működnek, hanem a szegénység és a stigmatizáltság közös tapasztalata is. Feischmidt szerint tehát a *„nyolcadik kerület (...) nem csak primér élmény, hanem egy univerzális tapasztalat helyi variánsa, multikulturális városrész, amely ugyan szegény és stigmatizált, de változatos, sokszínű és barátságos"*.[157] Az, hogy hogyan válhatott köztes, *harmadik* térré a VIII. kerület, amelyben az ott élő roma lakosság identitása fluiddá és átmenetivé vált, magyarázható többek között a kerület sajátos történetével, azon belül is a szocialista időszak romákkal kapcsolatos hivatalos diskurzusainak ellentmondásosságával.

Ha tehát a hibriditás viszonyrendszerében próbáljuk értelmezni a nyóckeres identitást, azt is láthatjuk, hogy a folyamatosan fennálló kirekesztettség, a városnegyedre jellemző térbeli és társadalmi izoláció ellenére – köszönhetően a rendszerváltás után a növekvő érdeklődésnek és fokozódó medializáltságnak, a nyócker mint virtuális tér megjelenésének – kialakulhatott egyfajta pozitív öntudat is a városrész roma lakosságának körében. A könyv második részében bemutatandó reprezentációk sokasága, az identitásépítés különböző módjai és ezeknek az etno-biznisszel, kommodifikációval való összefonódásai, illetve magának a városi térnek az ellentmondásos megítélése; a lerobbantság és az arra adott rehabilitáció válaszai – mindezen elemek leginkább az instabilitással és versengő sokféleséggel voltak leírhatók. A városnegyedet, amely egyszerre jelentett és jelenített meg „veszélyes helyet" és divatos, népszerű kulturális termékeket, egy dinamikus modellben lehetett megközelíteni: a megújult Mátyás tér és az ott található Kesztyűgyár Közösségi Ház feltételezhető hatásait érvénytelenítette, de legalábbis átírta a szomszéd utcában található Lakatos Menyhért Józsefvárosi Általános Isko-

155 Imre, Anikó 2008: Roma Music and Transnational Homelessness. Routledge. *Third Text*. 22:3. 325–330.

156 Silverman, Carol 2011: *Romani Routes*. Oxford University Press. 43–44.

157 Feischmidt Margit 2014: Plebejus Kozmopolitizmus Erdélyben és a Nyolcadik kerületben. In Gács Anna – Orbán Katalin (szerk.): *Emlékkerti kőoroszlán*. ELTE. 146.

la – 2015-ben a Fővárosi Törvényszék által is deklarált – szegregációja. A hely sokrétű és ellentmondásos stigmái, a különböző roma csoportok, muzsikusok és rapperek szimultán működése, az állandó migráció, illetve a Balázs András által elemzett sajátos kapcsolati-térbeli hálóban való működés olyan „harmadik teret" hozott létre, ahol, hasonlóan a zulu harcoshoz, a muzsikus többé nem csak muzsikus, a Mátyás téren való zenélés pedig saját maga különbözőségévé vált.

JÓZSEFVÁROS TÖRTÉNETE

Hogyan lett a Józsefvárosból nyócker? Milyen tényezők játszottak szerepet az egykori Alsó-Külváros történetében, fejlődésében, míg a XX. század utolsó évtizedeire Budapestnek a roma lakosság által legsűrűbben lakott kerületévé vált? Egyáltalán, miért éppen a VIII. kerületbe költözött a legnagyobb számban a (vidékről felköltöző) roma lakosság? És bár a városszociológia klasszikus szakirodalma ennek ellentmond, hogyan alakulhatott ki éppen a szocialista Budapesten az egyik legnagyobb szegregált terület? Azt kutatva, hogy miért éppen a Józsefváros vált Budapest egyik legszegényebb, legrosszabb állapotú kerületévé az ezredfordulóra, a rendelkezésre álló szakirodalom és forrásanyag alapján bizonyos szempontból csak zavarba ejtő találgatásokra, spekulációkra volt lehetőség. A VIII. kerület elgettósodásának története egy olyan urbanizációs problémaként is értelmezhető, amelyet leginkább a folyamatos oda nem figyelés, elhanyagolás jellemzett, a városnegyed-fejlesztési tervek nagyon ritka, vagy esetenként elhibázott megléte. Azok a magyarázatok, amelyeket egyáltalán megemlít a (történeti vagy szociológiai) szakirodalom, tulajdonképpen esetlegesnek, önmagukat magyarázónak is tűnhetnek: miért a Józsefváros robbant le a leginkább, miért ide költöztek be nagy számban a szocializmus évtizedei alatt a romák, miért nem Kőbányára vagy más, rosszabb státuszú kerületbe? Milyen tényezők játszottak szerepet abban, hogy a VIII. kerület asszociálódott a „bűnös negyed”, a „veszélyes hely”, a „cigánygettó” fogalmaival? Azért, mert ez volt *eleve* a legszegényebb, itt volt a legrosszabb állapotban a lakásállomány? A meglévő kerülettörténeti munkák úgy hivatkoznak a Józsefvárosra, mint egy, a XIX. században a fejlődésében megrekedt, önálló, falusias, kispolgári hangulattal bíró, zárt jellegű városrészre, amely hamar elvesztette a kapcsolatot, a közös urbanizációs gyakorlatokat a szomszéd kerületekkel, valamint amelynek ugyancsak korán, látványosan különvált a körúton belüli és kívüli része, és amely utóbbi ezáltal gyakorlatilag *slumként* konzerválódott. A nagykörúton kívüli VIII. kerület, a Rákóczi, Mátyás vagy Teleki tér környéke így a kezdetekről összeforrt a szegénység, a leszakadás, a marginalizálódás, a gettósodás urbanisztikai problémáival, a Külső-Józsefváros a városi problémák színhelyévé vált. Ez a különállás mindazonáltal építészeti és történeti értéket is képvisel. Ahogy Perczel Anna az 1992-ben a városrész rehabilitációjához tervezett elemzésében írta: Budapest nagykörúton kívül elhelyezkedő városrészeinek sorában a legnehezebb helyzettel bírt, mégis „külön világokat” képviselt a Rákóczi tér, a Mátyás tér, a Teleki tér és a Köztársaság tér és környéke is. Perczel azt is

kiemelte, hogy a József körút, Rákóczi út, Baross utca, Népszínház utca által határolt terület egységes és nagyvárosias beépítése mögött olyan különleges hangulatú kisvárosias, olykor falusias jellegű utcák, tömbök, beépítések találhatók, amelyek építészetileg az 1990-es évekre szinte egyedül képviselték a főváros XIX. századi, kisvárosiasabb korszakát.[158]

A VIII. kerület beteleüléstől a XX. század közepéig tartó történetének összefoglalásakor, illetve az államszocialista időszak urbanizációs és várospolitikai döntéseinek elemzésekor még egyszer hangsúlyozni kell, hogy a Józsefváros múltjára vonatkozó szakirodalom igen szegényes, és ami még feltűnőbb, éppen a roma népesség betelepülésének, térfoglalásának pontos története, az ehhez szükséges forrásanyag hiányzik belőle gyakorlatilag teljes mértékben. Úgy tűnik tehát, hogy hasonló *mélyfúrás*, mint amelyet Gyáni Gábor, Szívós Erika vagy Nagy Ágnes végeztek – akár egy egész városrész, akár egy bérház kapcsán, társadalom- és várostörténetet ötvözve –, a józsefvárosi roma lakosság kapcsán nem igazán kivitelezhető.[159] Ami az államszocializmus időszakát illeti, a korabeli forrásokból igen ellentmondásos kép rajzolódott ki: bár a hivatalos kerülettörténeti munkák nagyrészt éppen ezen időszak alatt születtek, a korabeli politikai ideológia miatt nem hangzott el semmilyen, a romákkal kapcsolatos megállapítás. A másik oldalon azonban, levéltári kutatásaim során számos olyan pártiratot, feljegyzést találtam a vonatkozó korszakra, melyben a józsefvárosi cigányok, mint a kerület beilleszkedni nem tudó, bűnöző, „veszélyes elemei" voltak számontartva. Ebben a fejezetben így, akarva-akaratlanul is összefonódtak a „történeti tények" és a városnegyeddel kapcsolatos diskurzusok szintjei. Különösen nehéz, talán lehetetlen is lenne ugyanis szétválasztani azokat az adatokat, méréseket, történeti leírásokat, melyek az „elcigányosodó" VIII. kerülethez tartoznak (többek között éppen a cigányság ambivalens megítélése, számon tartása miatt), és azokat a hivatalos, a szocialista időszakban burjánzó beszédmódokat, melyek a Józsefvárosra mint bűnös helyre reflektálnak. Onnantól ugyanis, hogy a „veszélyes hely", a slum képe kialakult, a társadalmi valóság összemosódott az előítéletekkel, szimbolikus képzetekkel. Ahogy Nagy-Csere Áron idézi Niedermüllert és a pszichológus-antropológus Stanley Milgramot, a kulturálisan marginalizált városrésszel kapcsolatos előítéletek és elképzelések „térbelileg objektiválódnak", az így létrejövő szimbolikus rendszer pedig nemcsak reprezentálja, hanem újra is termeli a tapasztalatot. Az így létrejövő mentális

158 Perczel Anna 1992: A Közép-Józsefváros északi területére készülő részletes rendezési terv programja. *Tér és Társadalom*. 3-4. 90.

159 Szívós Erika 2010: Az István (Klauzál) tér lakói a 19–20. század fordulóján, avagy a zooming in módszere társadalomtörténetben. In Bódy Zsombor, Horváth Sándor, Valuch Tibor (szerk): *Megtalálható-e a múlt? Tanulmányok Gyáni Gábor 60. születésnapjára*. 481-499.

térképek megteremtik az „imaginárius várost”.[160] A fejezetben ennek megfelelően párhuzamosan kezelem a két szintet, megpróbálom közös, szintetikus elemzését adni az „objektív” kerülettörténetnek és az ennek kapcsán születő diszkurzív – leginkább a veszélyesség, a marginalizáltság és a kriminalitás témáival foglalkozó – mezőnek.

A mai Józsefváros területe 6,78 km2, ami Budapest területének 1,29%-a, mérete alapján a főváros kerületei közül a tizennyolcadik. A trapéz formájú kerületet keleten a Hungária körút és a Könyves Kálmán körút, nyugaton a Múzeum körút, északon a Rákóczi és a Kerepesi út, délen pedig az Üllői út határolja.[161] A terület az 1720-as években kezdett betelepülni, mai nevét pedig 1777-ben kapta II. Józsefről, ekkor lett Alsó-Külváros helyett Józsefváros. Mai számozását 1873-ban, a főváros egyesítésénél kapta. Topográfiailag két különálló egységre tagolódik, a József körút által határolt kisebb Belső-, és a jóval nagyobb kiterjedésű Külső-Józsefvárosra. Mindazonáltal, a kerülettel foglalkozó irodalomban gyakran találkozhatunk a „Középső-Józsefváros” elnevezéssel, mely nagyjából a Mátyás tér – Teleki tér vonalában található területet jelenti. Ennek az osztályozásnak inkább szociológiai jelentősége van, hiszen ez az a terület, amely a leginkább azonosítható a képzeletbeli „cigánygettóval”.

Józsefváros betelepülése

A történeti források Józsefvárost szinte mindig a főváros szerves részeként emlegetik, azt sugallva, hogy a városrész történetét nem lehet a többitől elszakítva vizsgálni. A várostörténészek tehát részben egységben kezelik a négy belső pesti kerület történetét, Teréz-, Erzsébet-, József- és részben a Ferencvárosét. Annyiban helytálló ez a megállapítás, hogy egyszerre, a XVIII. század első felében települt be valamennyi, mindegyikük Budapest világvárossá fejlődésekor érte el fénykorát, majd a fejlődés többé-kevésbé azonos fokán rekedtek meg. Mégis, úgy tűnik, Józsefváros egyéni utat járt be korai fejlődése során: míg a XIX. században közel hetven évig gyorsabban fejlődött szomszédjainál, a századforduló környékén stagnálni kezdett, lemaradt a szomszédos kerületekhez képest. Ez a ritmuseltolódás, a korai fejlődés és az azt követő viszonylag korai elszegényedés, megrekedés okozta azt, hogy sokáig, bizonyos szempontból a mai napig Józsefváros a legfalusiasabb kerülete Budapestnek.[162]

160 Niedermüller Péter 1994: A város: kultúra, mítosz, imagináció. *Mozgó Világ.* 20: 5. 11–14.

161 Bakó Ágnes – Bíró Lívia, et al (szerk.) 1970: *Józsefvárosi lexikon.* MSZMP VIII. ker. Bizottsága és a Fővárosi Tanács VIII. ker. Tanács. XI.

162 Bakó–Bíró: i.m. XIII–XIV.

A XVIII. század elején a mai József körút vonaláig nagyjából csak kertgazdaságok helyezkedtek el, míg a körút túloldalán szántóföldek, mocsarak, tavak, homokos puszták terültek el. Az első beépítések a mai Tavaszmező és Baross utca környékén történtek az 1730-as évek elején, majd ezt követte az úgynevezett Lerchenfeld betelepülése, mely Kastberger József szántóföldje volt és jórészt szegény német, magyar és szlovák napszámosok lakták. A Tavaszmező utcától északra levő szántóföldeken való megtelepedéssel tulajdonképpen Józsefváros magja alakult ki: a mai Horváth Mihály tér, a Rigó, a József és az Őr utca által határolt terület.[163] A XVIII. században csaknem kétszáz ház épült fel a Tavaszmező utcától északra fekvő területen, mégis igen nagy részek maradtak üresen. A beépült területeket folyamatos, de nem zárt házsorok jellemezték, amelyekben az utcákra merőleges, falusias jellegű házak álltak.

A szomszédos kerületekkel való összehasonlításkor már a XVIII. századi betelepülésről meg lehet jegyezni, hogy a Józsefvárosban folyó urbanizáció üteme és jellege is nagymértékben eltért a Terézvárosétól. Míg tehát először az Alsó-Külváros kiépülése volt gyorsabb, az 1750-es évektől kezdve viszont a Terézváros gyorsult be, fejlődésének üteme állandóan kétszerese volt a józsefvárosinak. Így alakult, hogy Terézváros sűrűbben és zártabban települt be, valamint közelebb is helyezkedett a belvároshoz, Józsefvárosban pedig inkább a várostól messzi, majorságok és szántóföldek területén történő betelepülés vált jellemzővé, ritkásabb és rurálisabb jelleggel.[164] A két külváros topográfiai fejlődésének eltérésekor továbbá látni kell a lakosság különbözőségének hatását. Míg a Terézvárosba már a XVIII. század közepén főleg kézművesek, kereskedők és köztük évről-évre több zsidó kereskedő költözött, addig a Lerchenfelden a már említett földművesek, napszámosok éltek, elszigetelve a belvárostól.[165] A két kerület közötti eltérés említésekor érdemes visszautalni a korábban említett városnegyed-fogalmakra, azon belül is a lakóhellyel való identifikáció jelentőségére. Mint látszik, a két kerület már majdnem háromszáz évvel ezelőtt is eltérő jellegzetességeket hordozott, melyek a különböző kulturális-társadalmi önmeghatározáshoz is hozzájárulhattak.

Mindeközben történtek előrelépések a kerület fejlődésében: egyrészt 1780-ban a városi tanács elrendelte, hogy kövezzék ki a városfalakon kívüli utcákat is, valamint néhány városkaput is lebontottak, így ekkor több építkezés is megindulhatott. Másrészt 1785-ben a mai Teleki tértől a Rózsák teréig húzódó területre helyezték át az állatvásárt. A területen több piac, valamint a bu-

[163] Kosáry Domonkos (szerk.) 1975: *Budapest története III. A török kiűzetésétől a márciusi forradalomig.* Akadémiai Kiadó. Budapest. 62–63.

[164] Kosáry Domonkos: i.m.: 63–64.

[165] Kosáry Domonkos: i.m.: 267.

dapesti lóvásár is helyet kapott, ezzel természetszerűleg megnövelve a kerület lakosságának számát, valamint megélénkítve az ott folyó kereskedelmet.[166] 1806-ra a lakosság 6960 fő volt, az 1792-ben levált Ferencváros lakosságát nem számítva. A kereskedelmi fellendülés és a népességnövekedés maga után vonta a kerület topográfiai szerkezetének kiteljesedését: Lipszky János 1810-es térképe Józsefvárost az Országúttól a Rákosárokig, vagyis a mai Múzeum körúttól a mai József körútig ábrázolta, majdnem az összes mai utca vonalával.[167]

Józsefváros e korszakbeli fejlődésének szempontjából jelentős esemény volt az 1838-as árvíz, melynek pozitív hatásaként közvetlen utána újjáépítés kezdődött, a vidékről felköltöző parasztságnak ezáltal számos munkalehetőséget teremtve. Az árvíz majdnem a teljes Józsefvárost és Ferencvárost elárasztotta, a környék vályogkunyhói szétmállottak. A mai Baross utca elején kétméteres, a mai József körútnál majdnem négyméteres volt a víz, mely a kerület 1255 házából 891-et döntött össze és mindössze 249-et hagyott épségben. A legjobban elárasztott területek a mai Berzsenyi utca – Köztársaság tér – Nagyfuvaros utca – Szigetvár utca vonalán helyezkedtek el, ezen belül a víz magassága átlagosan másfél-háromméteres volt. Az új betelepülőknek köszönhetően, akik az immár árvízbiztos területre költöztek be elsőként, 1806 és 1850 között a kerület lakossága 6960 főről 17 554 főre nőtt. A városrész újjáépítése során nem változtatták a már kialakult utcavonalakat, így találhatjuk ma is változatlan szerkezetben Józsefváros utcáit. Az addig jellemző vályogépítésű házakkal szemben az árvíz után csak emeletes kőházakat lehetett építeni a Rákos árkon belüli részen, azonban azon kívül továbbra is épültek földszintes házak, konzerválva Józsefváros falusias jellegét.[168]

„Aranykor" és a slumosodás kezdete

Paradox módon a XIX. század második fele, egészen az első világháború kitöréséig, egyszerre tűnhet Józsefváros aranykorának, melyet gazdasági fellendülés és erőteljes demográfiai növekedés jellemzett, és annak az időszaknak, amely során a kerület problémái, hátrányai még inkább felerősödtek és a szegényebb negyedek, illetve azokkal együtt a bennük lakók egyre inkább leszakadtak a főváros fejlődésétől. Egyfelől ez alatt az időszak alatt alakult ki a Palotanegyed, ekkor költöztek a mai Múzeum körút mögött található utcákba a kormányhivatalnokok. A korszakban épültek, illetve bővültek ki a

[166] Pilinyi Péter 1997: *A Józsefváros története, 1718-1848.* Budapest Főváros Józsefvárosi Önkormányzata. 1819.

[167] Bakó–Bíró: i.m. XVI.

[168] Bakó–Bíró: i.m. XVIII., Pilinyi 1997: 50.

kerületben a különböző egyetemi épületek, ekkor vált Józsefváros (egy része) Budapest művészeti-tudományos-oktatási központjává. Emellett a gyors iparosodás jeleként itt épült az első, kísérleti jellegű lebegővasút, az első lóvasúti vonal, majd a MÁV első budapesti pályaudvara, a Józsefvárosi pályaudvar. Az 1884-ben épült Keleti pályaudvar új telekként számos új házépítési spekulációt indított a környékén, ezt segítette tovább az 1889-ben megindított Baross utcai villamosvasút. A vasút- és az abból következő bérkaszárnya-építés tehát fellendítette a kerület iparát, 1896-ra harminchét nagyobb üzem volt található a Józsefvárosban, a lakosság pedig az 1847-es és az 1890-es népszámlálások között 3,6 szorosára nőtt (25 226 főről 91 303 főre). Ezzel a XIX. század végére Józsefváros lakossága a budapestinek 19%-át tette ki, amelyből az iparban dolgozók 22,5 %-a, a napszámosok és a forgalomban dolgozók 21%-a lakott itt.[169]

Az ipari fellendülés és a kerület benépesedésének csúcsa mellett azonban azt is látni kell, hogy Józsefváros számos hátránnyal és kedvezőtlen feltétellel is küzdött. Ha a házak lakóinak 1872-es városnegyedenkénti átlagjövedelmét vesszük például alapul, akkor azt látjuk, hogy Józsefváros az 1500 forinttal messze elmaradt Lipótváros (9300 Ft) vagy a szomszédos Terézváros (2300 Ft) mögött. A korszakban Józsefváros nagy (főleg külső) részén még mindig a kisvárosias, falusias földszintes házacskák, raktárak, kisipari műhelyek domináltak. Az itt élő népesség társadalmi összetételét, jellemzőit nézve az derül ki, hogy a kerületben átlagosan 379 lakó jutott száz szobára, tízezer tíz éven felüliből 3214 volt analfabéta (összevetve a belvárossal, ahol ugyanez a szám csak 1438 volt), valamint itt volt a legkevesebb a tanulók száma.[170] A józsefvárosi lakosság foglalkozása szerint nagyrészt iparos-kispolgári volt, kivéve a már említett Palotanegyedet, ahol a kerület néhány nagypolgári családja lakott. A külsőbb részeken azonban főleg mészárosok, asztalosok, lakatosok, kovácsok laktak, valamint nagy számban fuvarosok is (ezt őrzik máig a Nagy Fuvaros és Kis Fuvaros utcák nevei), Budapest fuvarosainak 69%-a, 668 fő. 1873-ban a lakások számát figyelembe véve a Józsefvárosban volt a legtöbb ínséges (874) és szegényes (1987) lakás, összesen 2983 (összevetve a Terézvárossal, ahol ugyanekkor mindössze 1500 lakás volt). Az 1866-os kolerajárvány következtében itt volt a legnagyobb a kolerahalandóság is, jelezve ezzel a városrész rossz egészségügyi és higiéniás viszonyait.[171] Bár tehát a bevezetőben a gettóról írva azokat a társadalmi-történeti folyamatokat említettem, melyek legfőképpen a XX. század elejétől fogva vezettek a kerület elgettósodásához,

[169] Bakó–Bíró: i.m. XIX.

[170] Vörös Károly (szerk.) 1978: *Budapest története IV., A márciusi forradalomtól az őszirózsás forradalomig.* Akadémiai Kiadó. Budapest. 196–199., 242.

[171] Vörös Károly: i.m. 196–199., 242–245.

látszik, hogy a korábban is jelentkező jellemzők, fizikai és társadalmi berendezkedés is a nagymértékű leszakadásra predesztinálta a környéket.

A kedvezőtlen életminőséget és hátrányos szociális körülményeket illusztrálja egy, a fent jellemzett kort valamivel megelőző, 1847-es újságcikk, melyet Nagy Ignác író, újságíró közölt *Budapesti Hírharang* című rovatában. Az újságcikkben rögzített „látogatás" a 19. század Angliájában indult *slumming* gyakorlatait követte, amennyiben a nagyvárosi szegénységet, mint egzotikus, deviáns működésmódot mutatta be, az írásban megjelenített józsefvárosi nyomor, túlzsúfoltság, patológiás környezet kísértetiesen hasonlított a Booth-féle London-térképek sötétkék mezőihez kapcsolt leíráshoz.[172]

> *„Néhány nap előtt egy József-külvárosi házban levén dolgunk, véletlenül szomorú ínség szemtanúi valánk. Egy kis szobában, melyért fél konyhával száz váltóforintnyi szálláspénz fizettetik évenkint, három szegény családot találtunk egymásra zsúfolva, egy favágót hat kisgyermekkel, ki rongyos vackában betegen feküdt s feleségét néhány hét előtt temette el, egy vízhordót feleségével s négy apró gyermekkel és egy kofát két gyermekkel, kinél rendesen négy vagy öt szolgálat nélküli nőcseléd szokott tartózkodni. Ezen felfödözésünket csodálkozással beszéltük el egy hatósági egyénnek, s azt nyertük tőle válaszul, miképp ez még semmi, mert a mostani lélekösszeírás alkalmával igen sok apró szobát, pincét, s istállót találtak, mikben még több szegényember volt rakásra halmozva, kik egyenkint a szálláspénzt megfizetni nem bírnák, miután a külvárosok legtávolabbi zugaiban is alig kaphatni nyolcvan forinton alól oly zugot, melyet szobának szoktak csúfolni, habár minden éjjel megterem is vizes falain a gomba! És ez annál szomorúbb, minél inkább és általánosabban tapasztalhatjuk, hogy az újabb építkezések mind csak a folyvást növekedő fényűzésre vannak számítva s így éppen nem szaporodnak a szegények szállásai, mely körülmény természetesen még inkább drágítja a már meglévő nyomorú hajlékok bérét, az egészségi és erkölcsi viszonyoknak is nem csekély kárára."*[173]

Az idézetből kirajzolódó Józsefvárosra a nyomor, a szűkös helyviszonyok, a komfort nélküli, egészségre ártalmas lakásállomány volt jellemző. Fontos kiemelni az utolsó mondatot, amely végeredményben a fejezet későbbi részében újra előkerülő lépcsőzetesség elvét fogalmazta meg, vagyis azt a nem méltányos lakáspolitikai elvet, ami szerint az amúgy is rossz állapotban lévő városrészben a felsőbb rétegek számára épültek új házak, az alacsonyabb jö-

172 CBOA, Booth Poverty Map 1898–1899.
173 Pilinyi Péter 1997: 62.

vedelemmel és kedvezőtlen társadalmi státusszal rendelkezők pedig maradtak a rossz állapotú, nem megfelelő komforttal rendelkező lakásokban.

Józsefváros XIX. század végi képe tehát igazán összetett, gyakran ellentmondásos volt: egyrészt az erősen kispolgári társadalom jellemezte, számos ott élő kishivatalnokkal, például a budapesti postások nagy hányadával. A tudományos-oktatási intézmények, az orvosi fakultás és a klinikák miatt itt volt a legnagyobb Budapesten az orvosok aránya. Míg a kerület belső részein papok és arisztokraták laktak, addig a külső részeken nyilvánosházak működtek. A Rákóczi tér már ekkor elhíresült a prostitúcióról, Budapest nyilvántartott prostituáltjainak fele itt dolgozott.[174] A VIII. kerület ekkorra tehát már ugyanúgy két, élesen elkülönülő részre oszlott, ahogy ma is: nyugaton egy kisebb, kulturális-arisztokrata negyed foglalt helyet, keleten pedig egy kiterjedt, ipari-proletár jellegű rész. Az ellentmondásos pozíciókat Perczel rehabilitációs terve is kiemelte, felhívva a figyelmet arra a paradox állapotra, hogy a Középső-Józsefváros esetében egy olyan városrész izolálódott és szakadt le, amelynek feltűnően sok középülete, intézménye, iskolája volt, és ami rendelkezett továbbá pályaudvarokkal, temetővel, vásárcsarnokokkal, de még operával és szállodákkal is. Hogyan lehetett, hogy ez a sok közintézmény nem volt igazán hatással az itt élő emberek életére, hogy azok mégis egy slumosodó terület stigmatizált lakóivá váltak? Perczel magyarázata nagyjából egyezett a már említett „történeti ritmus-eltolódással" és az elszalasztott urbanizációs helyzetek sorának felismerésével; szerinte az amúgy egész Budapest kialakulására jellemző, sajátos, szaggatott, meg-meginduló, majd mindig elakadó városfejlődés vezetett oda, hogy miközben e városrészben megépültek e jelentős közintézmények és mellettük elszórtan megindult a nagyvárosias bérházak kiépülése is, a városrész teljes átalakulására sohasem kerülhetett sor.[175]

Világháborúk, a kerület fokozatosan erősödő értékvesztése

Az első világháború után jelentősen megromlott viszonyok, nyomor várt Józsefvárosra. A demográfiai fejlődés már 1910 körül megállt, tehát a kerület lakosságszámában nagy visszaesés volt érzékelhető, 1920-ban a népességszám 158 765 fő volt és 1945-ig nagyjából ezen a szinten maradt. A József körúttól kifele tartó rész továbbra is falusias maradt, nagyrészt komfort nélküli lakásokkal. Megkezdődött a városrész szegregálódása, kialakultak a munkásne-

[174] Vörös: i.m. 456.
[175] Perczel: i. m. 112–113.

gyedek, vagy éppen a Teleki téren a zsibárusok zárt, összetartó világa. A Tolnai Lajos és a Nagy Fuvaros utcák környéke ekkorra a főváros legnagyobb prostituált-negyede lett az 1890-es években a Keleti pályaudvar környékére költöző prostituáltakkal kibővülve, valamint azáltal, hogy a városnegyed rossz minőségű, földszintes házaival bűnözőknek, munkanélkülieknek adott otthont, a korszak szóhasználatával nyomornegyeddé, azaz, a bevezetőben felsorolt tulajdonságok alapján gyakorlatilag gettóvá vált.[176] A korszakot egész Budapesten a nyomornegyedek kialakulása jellemezte; többek között az 1. világháború alatt szüneteltetett lakásépítkezés, valamint a Trianon után betelepült közel félmillió embernek köszönhetően a főváros óriási lakáshiánnyal küszködött, a '30-as évekre pedig a gazdasági világválság hatására a nyomornegyedekkel kapcsolatos diskurzusok központi szerephez jutottak.[177] A demográfiai adatok, valamint az épített környezet állapota is egyre erőteljesebben, már a korszakban is egyértelműen jelezte a kerület különböző részei közötti szakadékot. A kerület összlakosságszámának visszaesésével egyidejűleg bizonyos területeken kifejezetten megugrott a népsűrűség. 1920-ban a Józsefvároson belüli egyenetlen megoszlásban a legtöbb lakó fajlagosan a Baross utca – Teleki tér – Népszínház utca – Nagyfuvaros utca – Koszorú utca területére koncentrálódott; itt 729 fő/hektár volt a népsűrűség, ennél az egész fővárosban csak a VII. kerületi „Csikágónak" nevezett városrészben volt nagyobb arányú népsűrűség.[178] A nagykörút két oldala közötti státuszbeli különbséget emelte ki Zachár Ottó is a Józsefváros e korszakáról szóló helytörténeti munkájában is: a „*Körúton belüli, elitnek nevezhető városrész nem tudta ellensúlyozni a külsőbb részek rontó hatását, ezért a józsefvárosiak a fővárositól rosszabb körülmények között éltek*".[179]

Zachár Ottó munkája az egyetlen olyan helytörténeti forrás, amely már ezzel az időszakkal kapcsolatban említést tett a kerületben lakó cigány lakosságról. „*1920-as években nagyobb méreteket vett és jórészt befejeződött a Madách utca*[180] környékén a cigányság letelepedésének folyamata".[181] Más konkrét utalást nem találunk arról, hogy ebben az időszakban milyen mértékben, milyen körülmények között ment végbe a romák vidékről való felköltözése. Zachár a '20-as évek józsefvárosi társadalmi mintázatakor csak a „nem kerületi lakosokat", a „*Teleki téri kubikosok népes csapatát*" említette, akik a „*szabad ég alatt éltek az elemi higiénés szükségletek biztosítása nélkül*". A kubikusok, a szerző szerint, akik nem csak férfiak, hanem egész családok,

[176] Bakó–Bíró: i.m. XIX.

[177] Nagy-Csere Áron 2010: Nyomortepelből mintalakótelep. *Korall*. 11: 40. 47.

[178] Zachár Ottó 1978: *A Józsefváros története V. (1919-1945)*. Józsefvárosi Művelődési Ház. Budapest. 36–37.

[179] Zachár 1978: 37.

[180] Ma Dankó utca.

[181] Zachár Ottó: i.m. 42.

sőt, néha egész falvak lakosságából álltak, végül 1936-ban a Haller téri kubikoscsarnokba „kerülnek el".[182]

A '20-as, '30-as évek korabeli sajtója a Józsefváros kapcsán a leginkább a prostitúcióval foglalkozott; úgy tűnik, a két világháború közötti időszakban ez volt a legmarkánsabb szociális „patológia", a kerületet leginkább stigmatizáló jelenség. Ahogy a rendszerváltás idején Budapest prostitúcióval összekapcsolódó köztere a Rákóczi tér volt, a '20-as években is a teret körbezáró Víg és Conti utcák határolták a főváros legnagyobb ilyen negyedét. 1920-ban tizenegy prostitúcióval foglalkozó „intézetet" tartottak számon, száznegyvenhárom taggal, ám Zachár szerint a valós számuk sokkal nagyobb volt.[183]

Ahogy erre a fejezet bevezetőjében utaltam, Józsefváros épített környezetének folyamatos lerobbanása egy szükségszerű, megakadályozhatatlan folyamatnak tűnik: bár a kerület életében nagyon hamar szükségessé váltak volna a fejlesztések, átépítések, felújítások, ezek mintha újra és újra – leginkább anyagi okokból –, elmaradtak volna. Az 1920-as évekbeli városnegyed-fejlesztésnek ugyancsak a helyi sajátosságok szabtak gátat. A klasszikus, belterületi bérházak a különböző társadalmi státuszú lakosok számára más és más indokkal, de elvesztették a vonzerejüket: a szegényeknek túl drágává váltak, a magasabb státuszúaknak pedig már nem feleltek meg. A lakásállomány régisége ellenére a korszakban ugyancsak nagyon kevés építkezés folyt, a külső területek slumosodása, ugyancsak Zachár Ottó szerint, ekkorra visszafordíthatatlanná vált, ugyanis a *„magántőke egy teljesen* «proli» *környezetben nem fektetett pénzt bérházépítésbe"*.[184] A két világháború között tehát alig építkeztek a kerületben, a sajátos józsefvárosi kisiparos-réteg, az asztalosok, lakatosok továbbra is megmaradtak az önálló udvaros, jellegzetesen falusias építésű házaikban. A kivitelezett, jelentősebb építkezések a '20-as évek elején megépült Corvin mozi (amely Budapest első, kizárólag mozi céljára készült épülete), az 1926-ban átadott Corvin Áruház (amely pedig a főváros első szabadon álló áruháza), valamint a '30-as években épült Köztársaság téri OTI-bérházak (eredetileg Budapesti Kerületi Munkásbiztosító Pénztár, később Országos Társadalombiztosítási Intézet) voltak. Mégis, ezek a fontos reprezentációs funkcióval (az OTI-bérházak például a főváros első „felhőkarcolóiként" vonultak be a köztudatba) bíró középületek sem tudtak változtatni a kerület megítélését, jelenlétükkel „dzsentrifikálni" a városrészt.

Ha a korszak sajtója által rögzített képet nézzük, a Józsefváros jellegzetes problémái, visszamaradt környezeti és társadalmi jelenségei kísértetiesen hasonlítanak a mai, ezredforduló utáni diskurzusokhoz. A *Délbudapest*

182 Zachár Ottó: i.m. 46.
183 Zachár Ottó: i.m. 53.
184 Zachár Ottó: i.m. 67.

című újság egy 1935-ös cikke Józsefváros legégetőbb problémái között sorolja a Kálvária tér közlekedésének, illetve magának a térnek a rendezetlenségét, a *„földszintes házak tömegeit, a mellékutcák bűnfertőit, a közbiztonság és a köztisztaság hiányát”*.[185] Arról, hogy a városrészben milyenek voltak a lakásviszonyok és mennyire nem feleltek meg az itt található otthonok a komfortelvárásoknak, két, 1937-es újságcikkrészlet tanúskodik:

> *„Ha a főváros vezető urai kijönnének ebbe a legsötétebb Józsefvárosba és a József körút mögötti utcákban lenéznének azokba a pincelakásokba, ahol egy-egy lakásban összepréselve hét-nyolc ember termeli ki a bűnt és a betegségeket, hiszem, hogy már másnap megjelenne a kerületi elöljáróságokhoz szóló rendelet, hogy ezeket a műhelymagasságnak sem megfelelő, minden mellékhelyiséget nélkülöző, lakásnak használt nyomortanyákat nyolc napon belül ki kell üríteni.”*[186]

> *„[...] sehol a fővárosban annyi rokkant öreg ház nincs, mint itt, de nem is keres a kutya sem erre lakást, mert köztudatba ment, hogy nincs modern lakás.”*[187]

Hasonlóan Nagy Ignác majdnem száz évvel korábbi újságcikkéhez, a szegénység rögzítése itt is összekapcsolódott a bűn és deviancia feltételezett megjelenésével. A nyomortanyák kiürítése a két háború között Angliában, az ’50-es években pedig az Egyesült Államokban elterjedt gyakorlatot, a *slum clearance*-t idézte.[188] Eszerint a slumosodásra nyújtott válasz nem csak a teljes rombolásban merült ki, hanem azáltal az evidens erőviszony által is, amit a *szakemberek* által megtervezett és kivitelezett rehabilitáció jelentett. A társadalmi normát, domináns kultúrát képviselő várostervező (tudós, újságíró) a „szennyezett”, alsóbbrendű lakók által lakott városrész problémáit csak – gyakran erőszakos – beavatkozások útján oldották meg. A slumok ugyanis, ahogy Nagy-Csere Áron idézi Ganst, *„azok a negyedek, amelyeknek lakói különféle gazdasági, kulturális és pszichológiai okok miatt úgy viselkednek, hogy azt a város többsége elítéli. [...A] slumok meghatározásánál alkalmazott [...] lakásstandardok a középosztálybeli értelmiségiek értékeit tükrözik. [...] A slumlakók viselkedését ugyancsak osztálystandardok alapján értékelik, és ezért gyakran a kulturálisan különböző viselkedést patologikusnak vagy an-*

185 Zachár Ottó: i.m. 69.

186 *Fővárosi Hírlap*. 1937. július 14. In Pilinyi Péter 2006: *A Józsefváros története. 1928–1948*. Budapest Főváros Józsefvárosi Önkormányzata. 27.

187 Pilinyi Péter 2006: 27.

188 https://fet.uwe.ac.uk/conweb/house_ages/council_housing/section4.htm.

tiszociálisnak találják".[189] Ezen a ponton érdemes visszautalni a szegénység kultúráját, az underclasst, illetve akár a Picker-féle GUA-kat kitermelő esszencialista, stigmatizáló beszédmódokra, amelyek a 20. század eleji nyomortelepek kapcsán is megjelentek. A saját kultúrájukat természetesnek, egyetemesnek, magától értetődőnek mutató, követendő normaként ábrázoló „tudós"-diskurzusok hozzájárultak a kulturális hegemónia fenntartásához, így a nyomortelepek térbeli elkülönítése mellett a társadalomtudományos munkák a telepeket homogén kultúraként ábrázolták.[190] A telepfelszámolások gyakran kontraproduktív, újabb szegregálódást előidéző, valamint az eredeti közösségeket szétbomlasztó hatását az 1970-es években számos cigánytelep megszüntetése kapcsán is meg lehetett figyelni – igaz, hogy ezek már nem a Józsefváros területén zajlottak.[191]

A második világháború után a VIII. kerület státusza tovább romlott: az ostrom hatását a városrész sokáig, helyenként máig nem tudta kiheverni. A világháború során 39 ház pusztult el teljesen, 1900 ház sérült meg (ami az épületek 90%-át jelentette), ezen kívül lakhatatlanná vált 4400 lakás. A pénzhiány miatt az úgynevezett „újjáépítés" során csak a legromosabb épületeket tették lakhatóvá, így alig épült új ház. Az 1950-es évekig a foghíjtelkeket sem építették be, ilyen módon konzerválódott Józsefváros Budapest legelhanyagoltabb kerületeként. Az államszocializmus idején az '50-es évektől államosítani kezdték a bérházakat, melyek ezáltal egyre elhanyagoltabbak lettek.[192] Az 1950-es években Józsefváros még mindig inkább önálló kisvárosnak nézett ki, mintsem a főváros egyik kerületének. Lakosságának heterogenitása fokozatosan csökkent, mivel a magasabban képzett munkásréteg lassan elköltözött, helyükre az alacsonyabban képzettek jöttek. Ahogy Perczel Anna megjegyezte, Józsefvárosban olyan sajátos, tradicionálisan megkülönböztethető negyedek konzerválódtak, amelyek a városi élet elsorvadásának különféle jeleit mutatták. A bezárt vagy raktárnak használt volt üzletek, műhelyek, vendéglők, kávéházak nyomai mellett a tönkretett, díszeiktől megfosztott épületek homlokzatai, belső terei, a vizes pincék, a leomló vakolat, a beszakadó-beázó tetők, az aládúcolt függőfolyosók és lakások is a városkép részévé váltak. Emellett viszont itt maradt meg – a fő-/belvárosban egyedül – számos iparosszakma (kőfaragás, hangszerkészítés, bútorasztalosság), amelyek gyakorlásához udvarra volt szükség – így a jellegzetes földszintes polgárházak műhelyépülettel egyedülálló és Perczel szerint megvédendő értékek lettek volna.[193]

189 Gans 1973 [1959]: 417., 418. In Csere-Nagy Áron. i.m. 50.
190 Csere-Nagy Áron: i.m. 51.
191 György Eszter 2018: 231.
192 Bakó–Bíró: i.m. XVIII.
193 Perczel Anna: i.m. 98–99.

Cigányzenészek a második világháború előtt

Bár a helytörténeti, illetve Budapest-történeti munkák nem említik, más forrásokból tudhatunk a kerületi roma lakosság egy speciális, kiemelt rétegéről, a muzsikus cigányokról. Érdemes egy kis kitérőt tenni Józsefváros történetének összefoglalásakor a cigányzenészek helyzetével kapcsolatban, egyrészt mert a rendelkezésre álló anyagokban majdnem kizárólag róluk esik említés, másrészt mert egyedülálló, valaha megbecsült, később perifériára került státuszuk jellegzetes eleme a városnegyed diverz, hibrid roma identitásának. A XX. század eleji történetükbe való betekintés talán ahhoz is hozzájárul, hogy a rendszerváltás után kibontakozó kulturális gyakorlatok zenei vonatkozásait árnyaltabban, értőbben vizsgáljuk.

A kávéházi cigányzene története – talán épp a romák muzikalitásának erőteljesen ható sztereotípiája miatt is – gazdagon kutatott terület; társadalomtörténészek, zenetörténészek és szociológusok egyaránt foglalkoztak a muzsikus cigányok élettörténetével, a cigányzene intézményesülésével és a nemzeti ébredésben betöltött szerepével.[194] Érdemes kiemelni, mennyiben különbözik a kissé leegyszerűsítve zenetörténészinek és társadalomtörténészinek tekintett perspektíva. Míg az első, részben „Liszt tévedésének" (a cigányzene *magyar* zeneként, nemzeti értékként való értelmezése) köszönhetően, a cigányzenészek megbecsült pozícióját hangsúlyozta, a második ezt a képet igyekezett dekonstruálni. Miközben tehát Sárosi Bálint népzenekutató szerint *„a cigányzenészek életét és sorsát a 20. században is, mint korábban, megkülönböztetett figyelem kísérte, hiszen ők a nemzet nagy többségének köztudatában a magyar zene letéteményesei, gondozói, ápolói"*[195], addig a cigányság korai történetét kutató Nagy Pál hangsúlyozta, hogy a két világháború között – a többségi társadalomhoz hasonlóan – a romák között is éles törésvonalak alakultak ki, a strukturális határvonalak pedig nem feltétlenül egyeztek az etnikai (romungró, oláh, beás) alcsoportok határaival. Bár azt Nagy is elismerte, hogy a polgárosultabb és jobb minőségű életet élők zöme valóban a muzsikusok közül került ki, az ő kutatási szerint zenészek sokasága élt putrinegyedekben, ugyanolyan kirekesztett módon, mint sok beás és oláh cigány. Ahogy Nagy jelezte: *„A cigány népesség identitása és élete sok-*

194 Mások mellett: Brauer-Benke József 2003: A magyar cigányzenészek és társadalmi kapcsolatrendszereik. *Valóság.* XLVI (1). 57–65., Hajnáczky Tamás (szerk.) 2019: Cigányzenészek harca a két világháború közötti Magyarországon. Magyar Cigányzenészek Országos Egyesülete. Gondolat Kiadó, Riskó Kata 2017: *Cigányzene városon és falun. Kapcsolatok a hagyomány különböző rétegei között. Acta Ethnologica Danubiana.* Fórum Kisebbségkutató Intézet, Komárom, Somorja. 73-88.

195 Idézi Zipernovszy Kornél 2017: „Ki fog győzni – a jazz vagy a cigány – nehéz megjósolni". A cigányzenészek megvédik a magyar nemzeti kultúrát. *Replika.* 101–102.2017/1–2. 67–87, 68.

kal rendezetlenebb és zavarosabb volt annál, mint ahogy az értelmezhetőséget könnyítő ideáltipikus kutatói rendszerezések mutatják."[196]

Ezt az ellentmondást világította meg Kállai Ernő szociológus is, amikor a muzsikus cigányok magyar társadalomban és kultúrában betöltött helyéről szóló tanulmányában kiemelte azok kiszolgáltatott, határhelyzetben lévő pozícióját.

> *„Kétségtelen, hogy a cigányok szórakoztató zenében való hatalomra jutását nagyban elősegítette a társadalomnak a szórakoztatók iránt tanúsított lenéző, elítélő magatartása. Ami a társadalom kereteibe szorosabban beletartozók számára megalázkodásnak, lecsúszásnak számított, az ő viszonyaik között éppen a társadalomba való bejutás, az érvényesülés legjobb útját jelentette. A XVIII. század végére, a cigánybandák első sikeres megszólalásával valóban eljutottak odáig, hogy a cigányfoglalkozások között (az addigi kovácsmesterséggel szemben) a zenélés lett a legrangosabb, a cigányok számára is legvonzóbb foglalkozás."*[197]

Ez a „legvonzóbb" foglalkozást űző réteg, valamint annak szűk, józsefvárosi élettere pedig különösen pozitív színben tűnt fel a muzsikusvilág narrációjának egy különleges példájában. Péliné Nyári Hilda két önéletrajzi regénye (1996: *Az én kis életem*, 1998: *Dodó és én*) tudtommal egyedülálló pozíciója (az „autentikus", belülről jövő roma narráció nyilvánosságba kerülése) ellenére a saját, roma értelmiségi közeg véleményén, kritikáin kívül nagyon kevés tudományos recepciót kapott. A könyvekkel kapcsolatos legfőbb kritikák a hamis, idealizált, egysíkú képet említették, azonban Durst Judit értő elemzése[198] szerint Péliné szövegei egyszerre irodalmi, művészi fikciók, valamint önéletrajzok, tehát folyamatosan keveredett bennük valóság és fikció; így Durst megfogalmazásában leginkább megkonstruált, a közösség kollektív tapasztalatai alapján létrehozott dokumentumregényekről van szó. *Az én kis életem* és a *Dodó és én* szövegekben bemutatott zenészréteg fő jellemzői először is a szoros családi összetartás, a saját közösség, mint „iskola" működése. Továbbá fontos kiemelni a férfiuralom jelentőségét, különösen annak tudatában, hogy mind a narrátor, mind életének fontos szereplői (nővérei, unokanővérei, édesanyja, barátnők) nők; mégis, ők csak háttérben, a történet

[196] Nagy Pál 2018: A jövő elkezdődött, a múlt nem ért véget – történeti felvetések Forray Katalin és Orsós Anna írása nyomán. *REGIO.* 26: 2. 183–213, 197.

[197] Kállai Ernő 2002: A cigányzenészek helye és szerepe a magyar társadalomban és a magyar kultúrában. In Kovács Nóra – Szarka László (szerk.): *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből.* Akadémiai Kiadó. 330.

[198] Durst Judit 2003: „Mi jó muzsikuscsalád vagyunk". Péliné Nyári Hilda életrajzi regényének olvasatairól. *Beszélő.* 62–70.

szélén állhattak a zenész cigányok életét rögzítő kordokumentumban. Végül meg kell említeni a könyvekben szereplő józsefvárosi romák meglehetős heterogenitását, valamint azt, hogy a „főszereplő" muzsikus cigányság nagyobb társadalmi távolságra áll az oláh, vagyis nem zenész foglalkozást űző cigányoktól, mint a nem cigányoktól.[199]

Békési Ágnes *Muzsikusok* című munkája a Péliné regényeivel kapcsolatban megfogalmazottakat támasztotta alá, továbbá a II. világháború előtti évtizedek kapcsán egy olyan, rendkívül hierarchizált muzsikusréteget írt le, melyben legfölül éppen a budapesti zenekarok/családok álltak, az arisztokrata/nagypolgári réteg részévé válva. Ezek a családok Békési kutatása alapján az év nagy részét külföldön töltötték, sokat utaztak Nyugatra, privilegizált életet éltek.[200] A *Muzsikusokban* feldolgozott, zenész cigányokkal készített interjúkból, illetve Péliné regényeiben a VIII. kerület idilli élettérként tűnt fel, amihez a (roma) lakosok szorosan kötődtek; a háború előtti muzsikus-narratívákban a legfontosabb jellemzők az otthonosság érzet, a megbecsültség, valamint a rendőrökkel való félelem nélküli kapcsolat voltak. Továbbá, úgy tűnik, ezekben a diskurzusokban nem volt még akkora szakadék romák és nem romák között, összefoglalva tehát azt állapíthatjuk meg, hogy a különböző szintek, az intézményesült világ és a saját közösség szintjei még nem teljesen váltak szét egymástól, a helynek egy konfliktusmentes narrációja jött létre.

> *„... mint fiatal gyerek ott töltöttük az estéket a haverokkal. Néztük, ahogy az öregek játszanak, mutatják egymásnak az új fogásokat. Sokan gádzsók is ácsorogtak ott, hallgatták a cigányzenét. Tiszteltek bennünket. Akkor eszükbe se jutott a cigányozás! Még a rendőrök is félórákat ácsorogtak ott, hogy szórakozzanak kicsit."*[201]

> *„[A Mátyás térre] mindenki kijárt. Emlékszem, keresztapámék ott laktak a Dankó utcában. [...] Egyszer csak zenét hallottam, meg hangoskodást, mentem a hangok után és egyszer csak ott találtam magam a Mátyás téren. Rengeteg zenész, gyerekek, szép lányok, na mondom, itt a helyem. [...] Akkoriban este ötig tele volt a tér. Hajnali kettő után meg a Kulacsban, a Víg matrózban, a Nemzeti előtt lehetett találkozni. [...] A rendőrök is szerették a cigányzenét! Tudták, hogy mit csinálunk. Békén hagytak bennünket. Meg aztán mi akkor nagymenők voltunk. Kik jártak abban az időben külföldre? A sportolók meg a cigányzenészek."*[202]

199 Durst Judit 2003.
200 Békési Ágnes 2003: *Muzsikusok*. Pont Kiadó. Budapest. 31–32.
201 Békési Ágnes 2003: 40.
202 Békési Ágnes 2003: 40–41.

„[...] ahogy mentem a Baross utcán, egyből befordultam a Szigetvári utcába. Már biztonságban éreztem magam. Úgy tűnt, mintha nagyon rég lettem volna itt. Újból jó érzés volt látni az ismert fűszerest, a hentesüzleteket, a kocsmákat, a kifőzdét, a kávéméréstˮ[203]

„Azért nem voltam én rossz kislány, messzire nem mentem, csak a házunk közelében szerettem játszani. Csak akkor éreztem magam biztonságban. A mozik is jó közel voltak. A Kálvária térnél volt a Józsefvárosi mozi. Ez volt a legközelebb a Romanelli[204] *utcához, de a többi mozi sem volt messze. A Baross utcából nyílt egy kis utca, ebben az utcában volt az Otthon mozi.ˮ*[205]

„Ezek voltak a nyári szórakozásaink. Most eggyel bővült, mióta a Romanelli utcába jöttünk lakni, estéinket az utcán töltöttük, a házunkkal szemben volt a Szemklinika, előtte egy nagyméretű, kényelmes pad, esténként ide ültünk, de nemcsak mi, hanem az utca lakóiból is jó páran hozták a sámlikat, a kinyithatós székeket, körülültek minket és ott olyan jókat beszélgettünk, mesélgettünk, nevetgéltünk. Kellemes, jó hangulattal teltek el ezek az esték. De nem is volt ez véletlen, a körülöttünk lévő utcákhoz képest a Romanelli utca volt a legszélesebb, mind a két oldalán hatalmas lombos fák voltak ültetve, egyik végét a Ludovika tér, másik végét a Kálvária tér zárta le, így csodálatos, illatos, tiszta levegő árasztotta el az egész utcát.ˮ[206]

Összefoglalva tehát az idézetek alapján kibontakozó képet, a muzsikusok visszaemlékezései egy olyan városnegyedet örökítettek meg, amelyben a biztonság, az összetartozás, a szűk környezetben való otthonos mozgás, a pozitív, kellemes élmények voltak a fő alkotóelemek. A Mátyás tér és környéke olyan városi térként tűnik fel, ahol a könyv elején tárgyalt *lieu investi* fogalma még belülről működött és a negyed, mint egység, betöltötte azt a funkcióját, hogy biztonságot, otthonosságot teremtsen. Szembetűnő, hogy ez a romantizáló diskurzus mennyire élesen szembehelyezkedik a következő korszakok kerülettel kapcsolatos beszédmódjaival; a folyamatos lecsúszás eredményeképpen a rendszerváltás utáni „veszélyes hely",[207] illetve a „cigánygettó" narratíváival. A bemutatott visszaemlékezésekben a VIII. kerület egy sűrű, dinamikus, élettel teli helyként reprezentálódott, ahova érdemes volt menni és ahol jó volt időt tölteni, mert mind kulturálisan, mind a hétköz-

203 Péliné Nyári Hilda 1996: *Az én kis életem*. T-Twins Kiadó. 222.

204 Ma Illés utca.

205 Péliné Nyári Hilda 1996: 273.

206 Péliné Nyári Hilda 1996: 277.

207 Polyák Levente 2005.

napi szolgáltatások szintjén sokat kínált. A második világháború előtti Középső-Józsefvárosban, épp azokban az utcákban és tereken, melyek a '90-es évekre a leginkább stigmatizálttá, hírhedtté váltak (Mátyás tér, Kálvária tér és a köztük húzódó utcák), mozik, boltok sorjáztak, a lombos fákkal kísért utcakép is sokkal vidámabb, vonzóbb volt. Ez a múltban megszépülő, idilli VIII. kerület mára furcsa ellenképe mindazon városnegyed-reprezentációknak, melyek a nyóckert a „pesti Harlemként", gettóként, vagyis egy idegen és marginalizált környékként ábrázolják.

Józsefváros története az államszocializmus évtizedei alatt

A '60-as évekkel kezdődően a VIII. kerület története radikálisan megváltozott: innentől kezdve fonódott össze a budapesti cigányságéval; a két történetszál együtt pedig a gettósodás, a nagyvárosi slum szimbólumává vált. A szocialista korszak Józsefvárosra ható társadalmi, urbanizációs döntései együtt formálták azt a jellegzetes városnegyedet, amelyet a rendszerváltásra a végérvényes magára hagyatottság, az erőteljes térbeli és szociális szegregáció jellemzett. Az addig is leszakadó kerület teljes marginalizálódását, amely főként a romák által lakott, stigmatizált térben zajlott, egyfelől a korszak általános cigánypolitikájának, illetve lakáspolitikájának döntésein keresztül, másrészt az erre az időszakra már (relatíve) bőségesebben rendelkezésre álló budapesti levéltári iratok alapján lehetett megvizsgálni.

A következő oldalakon azokat az összefüggéseket igyekeztem feltárni, amelyek a különböző urbanisztikai, kerületfejlesztési, illetve cigányokkal kapcsolatos pártpolitikai döntések között húzódtak. A különböző, gyakran egymásnak ellentmondó diskurzusok, illetve az az általános tehetetlenség és magára hagyás, melyek a VIII. kerülettel kapcsolatos szocialista intézkedéseket jellemezték, együttesen formálták a városrész fokozatosan kialakuló és elterjedő „cigánygettó" képét. Olyan kérdésekre kerestem a választ, mint hogy melyek voltak azok az intézkedések, város- és kerületpolitikai döntések, amelyek oda vezettek, hogy a demokratikus átrendeződés idejére Józsefváros a hírhedt, megbélyegzett kerületté váljon? Hogyan választható el, hogy az egyes döntések a kerület roma lakosságát, vagy magát a stigmatizált teret célozták? Mikortól kelt önálló életre a szimbolikus gettó, amelyben egyesek „bent rekedtek", mások pedig kívülről figyelték, véleményezték, vagy éppen döntéseket hoztak vele kapcsolatban?

1962-ben az MSZMP VIII. kerületi Végrehajtó Bizottsága részletes beszámolót készített a kerület állapotáról, számba véve a felújítandó területeket, a kerület házainak műszaki állagát, valamint a tervezett rendezési feladato-

kat. A nagyszabású felmérés és fejlesztési terv kidolgozása régóta váratott magára, a beszámoló alapján a 2. világháború és az 1956-os forradalom óta „úgy hagyott" Józsefváros képe bontakozott ki. A demográfiai adatok egy 1960. január 1-én folytatott népszámlálásból származtak, eszerint a VIII. kerületben 143 000 állandó és 34 000 ideiglenesen bejelentett lakos élt. Eszerint egy négyzetkilométerre körülbelül huszonhat fő jutott, ami a beszámoló szerint önmagában nem volt magas, ám a kerület lakhatásra használható területéből levonódott a Kerepesi temető, a Józsefvárosi és a Keleti Pályaudvar, valamint számos üzem és intézmény telke; így végeredményben a városnegyed a pártirat szerint mégiscsak túl sűrűn lakottnak tűnt. Ami a műszaki állag színvonalát illeti, a felmérés alapján az derült ki, hogy Józsefváros akkori 3125 épületéből 2555 lakóépület volt, és további 280 olyan, amelyben eredetileg más funkciója ellenére is laktak. Tanulságos az egyes „szükséglakás-típusok" megnevezése: pincelakások, üzletlakások, valamint általában, a házkezelési igazgatóságnál regisztrált lakások többsége, melyek két szobásnál kisebbek voltak. Az ugyancsak 1960-ban végzett felmérés alapján a józsefvárosi lakások értékcsökkenése olyan nagy volt (5.118.000.000 Ft), hogy az épületek egyszeri felújításához 1.225.000.000 Ft kellett volna. A Végrehajtó Bizottság emiatt közel 500 épület lebontását javasolta.

Ami a kerület épített környezetének felújítását illeti, a beszámoló megemlítette, hogy bár átlagosan tizenöt évente kellene az épületeket felújítani, ez a Józsefváros esetében 1938 óta teljesen elmaradt, ráadásul, mint feljebb jeleztem, a világháború és az 1956-os forradalom okozta károk tovább fokozták a leromlott házak fizikai állapotát. Az irat megfogalmazásában 1956 óta VIII. kerület rendbehozásával kapcsolatos legfontosabb intézkedések az „ellenforradalmi károk" felszámolása, az életveszély elhárítása, valamint a sor- és tömbtatarozás voltak. Külön fejlesztési elgondolásokra volt szükség a kerület legrosszabb állapotban lévő (a rendszerváltás utáni „gettó") részének felújítására: a József körút, a Baross utca, az Illés utca, a Korányi Sándor és az Üllői út által határolt városnegyed számára szanálási és beépítési tervet szándékozott készíteni a kerületi tanács. Az 1962-es tanulmány szerint a kerületrész átépítésének költsége körülbelül 1 milliárd (!) forint lett volna, ráadásul az irat az említett területen kívül a Teleki tér rendezését is feladatául tűzte ki magának. A tervek ellenére a megvalósítás, a terület egyes részeinek szanálása-lebontása körülbelül negyven évet váratott magára; az addigra totálisan lakhatatlanná vált, a későbbiekben Corvin negyednek nevezett kerületrészt csak a 2000-es évek rehabilitációs munkái során építették újjá. A városrehabilitációs kezdeményezések megkésettségéről, kronológiájáról a könyv utolsó részében írok részletesebben, annyit azonban már itt érdemes megemlíteni, hogy az egyetlen, szocializmus alatt megvalósult rehabilitációs program a Szigony utca körüli tömbben megépült lakótelep-együttes volt. A VIII. ke-

rület 20. századi történetének legjelentősebb épített környezetbeli beavatkozására azután került sor, hogy Budapest Általános Városrendezési Tervében a főváros két legelavultabb városnegyedének, Óbudának és Józsefvárosnak a rekonstrukciója felmerült. Miután a dokumentum[208] a két, nagymértékben elöregedett városrészt gazdasági, szociális, valamint városépítési szempontból is szanálásra megérettnek gondolta, még az '50-es évek végén előkészítő tanulmányokat kezdtek végezni. A végül a IV. és V. ötéves terv részét képző Józsefvárosi rekonstrukciós terv, melyet 1958-ban hagytak jóvá, a felmérést végző Budapesti Városépítési Tervező Vállalat szerint a József körút – Üllői út – Szigony utca – Tömő utca – Illés utca – Baross utca által határolt terület teljes szanálását jelentette volna. A várospolitika azonban felismerte, hogy ez olyan nagy számú ház bontásával járna, ami nem volt kivitelezhető, ezért a részleges és szakaszos rekonstrukció mellett döntöttek.[209] Az előkészítő tanulmányok során felmérték a nevezett terület épített környezetének pontos állapotát, jellegét. Eszerint a lakóépületek 40%-a földszintes ház volt, a lakások 70%-a pedig egyszobás vagy egyhelyiséges, mindössze 39%-ukban volt WC; Józsefváros helybeni lakosságának 60%-a az ilyen, alacsony komforttal bíró lakásokban lakott. A városrész rekonstrukciójának tervét 1958-ben hagyták jóvá, eszerint 8300 lakás építése, 6708 lakás bontása és 2670 meglévő lakás megtartása volt a cél. Ennek megfelelően a szanálási arány 61,9% volt. A megmaradt térszerkezet, vagyis, hogy a lakótelepi tömböt minden irányból (a Baross, a Tömő, az Illés utcában, valamint a nagykörúton) körbevették a régi építésű, komfort nélküli, elhanyagolt házak, egészen a 2000–2010-es évek elejéig, a nagyszabású, több utca teljes újraépítésével járó Corvin–Szigony projekt megindulásáig fennállt. A tömbrekonstrukció előkészítő munkálatai 1965-ben indultak meg, 1972-től pedig az első ütemben csaknem kétezer összkomfortos lakást, a második ütemében több mint nyolcszáz lakást építettek. Az újonnan kialakított városrész szerkezeti rendszerének alapjául a kelet–nyugati tengelyt alkotó Práter utca, valamint az erre merőlegesen tervezett, kiszélesedő, észak–déli tengelyt képező Szigony utca szolgált. A lakótelep kiszolgálására új közintézmények; általános iskola, óvoda, bölcsőde, orvosi rendelő is épült.[210] A Práter és Szigetvári utcák bontásáról személyes kommentárokkal kísért fotók találhatóak a Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár Budapest Gyűjtemény által fenntartott, de közösségi alapon működő Józsefvárosi Topotéka városrész-történeti gyűjtemény honlapján. A fotós és egykori lakos Radák Gabriella megjegyzései azt a Perczel Anna által is hangsúlyo-

[208] *Józsefváros rekonstrukciója.* FŐBER-sorozat 5. kötete. 1975.

[209] Kondor Attila Csaba – Szabó Balázs 2007: A lakáspolitika hatása Budapest városszerkezetére az 1960-as és az 1970-es években. *Földrajzi Értesítő.* LVI. 3–4. 252.

[210] Településképi Arculati Kézikönyv Józsefváros 2017 (http://jvo.hu/dokumentumok/618_tak_tervezet_velemenyezesre.pdf) 93.

zott feszültséget rögzítik, ami a szanálásra ítélt városnegyed külső megítélése és az ott élők odatartozás-érzése, helyi identitása között húzódott. Ahogy a Práter utca 80. házának torzójáról készült kép mellé írt sorok tanúskodnak:

> *„A fotó a Práter utca 71. elől készült. Ha picit hunyorítunk, és nem látjuk az utca egyik legszebb házának a romjait, azt is gondolhatnánk, hogy a környéken minden a legnagyobb rendben van. Pedig dehogy! Vannak, akik a romos házban sokáig működő kocsmát hiányolják, mások a már kiürített házat, az itt látható Práter utca 78. - Szigetvári utca 25/b, Práter utca 76., 74. Távolabb a Práter utca 68. - Kemény Zsigmond utca 17. és Práter utca 66. kiköltöztetett lakóit siratják. Az utca csendes, a páratlan oldalon lakók nem tudják, hogy rájuk mikor kerül sor, mert a hátuk mögött a Jázmin utcát is lebontották már. A kilátás még biztos, szemben a Gellért-hegy még látszik."*[211]

A rekonstruált városrész, a Szigony utcai lakótelep megépülése valójában nem járt sem gazdasági, sem társadalmi regenerációval; a környék megítélését, rossz hírét tekintve úgy tűnik, a tömbújjáépítés nem hozott maga után urbanisztikai fejlődéseket; nem csökkent a városrész hátránya a többi kerületével szemben, nem integrálódott inkább az ott élő marginalizált réteg, valamint a terület fizikai potenciálja sem emelkedett.[212] A Szigony utcai lakótelep, ahelyett, hogy az államszocialista korszak egyetlen józsefvárosi rehabilitációs kísérlete nyomán ténylegesen megújult volna, inkább a szegénység és a kirekesztettség diskurzusait idézte meg, hogy aztán a rendszerváltás utáni alternatív kulturális szcéna kultikus helyévé váljon, többek között Szirtes András 1992-es *Roncsfilm*jében való szereplésével.

„Cigánykérdés" a Józsefvárosban

Az 1962-es, nagyszabású terveket és az épített környezet részletes elemzését tartalmazó leírások után a józsefvárosi pártiratok hangvétele, valamint tartalmi hangsúlyai is megváltoztak. Az MSZMP Végrehajtó Bizottságának, Pártbizottságának, valamint az 1970-ben alakult Fővárosi Cigányügyi Koordinációs Bizottság a VIII. kerülettel kapcsolatos feljegyzéseinek, jelentéseinek fő tematikájává a cigányság és kriminalitás összekapcsolódása vált. Innentől

[211] https://jozsefvaros.topoteka.hu/#ipp=200&p=1&searchterm=01+Losonci+negyed&t=1%2C2%2C3%2C4%2C5%2C6&sf=chk_docname%2Cchk_mainkeywords%2Cchk_subkeywords&sort=publish_date&sortdir=desc&r=1580207934603.

[212] Egedy Tamás – Kovács Zoltán 2005: A városrehabilitáció néhány elméleti kérdése. In Egedy Tamás (szerk.): *Városrehabilitáció és társadalom*. MTA Földrajzi Kutatóintézet. Budapest. 14.

kezdve a Józsefvárossal kapcsolatos hivatalos diskurzus egyik legfontosabb és legelterjedtebb artikulálódása tehát a veszélyes, bűnös hely narratívája lett.

Azt, hogy a nyilvános reprezentációkban hogyan fonódott össze a kriminalitás a VIII. kerület cigány lakosságával, leginkább az államszocialista időszak néhány általános, romákat érintő politikai-társadalmi döntéséből érthetjük meg. Az 1961-es MSZMP Pártbizottsági határozattal – amely megszüntette az 1957–ben alapított Magyarországi Cigányok Kulturális Szövetségét azzal az indokkal, hogy a cigányság nem nemzetiség – a romák hivatalos megítélése teljesen megváltozott. A közbeszédben a „cigánykérdés" erőltetett megszüntetésével nem lehetett többé cigánynak lenni, illetve nyíltan cigányokról beszélni. Mégis, ellentmondásosan és rejtett utakon, a diszkrimináció változatos formáin keresztül a cigányság kirekesztése tovább nőtt.[213] Ebben az új rendszerben a romák „retrográd", nem kívánatos, elavult réteggé váltak, akiknek a szocialista társadalomszemléletben meg kellett volna szűnniük, illetve, akiknek az akkori közegben egyetlen lehetőségük az erőltetett asszimiláció volt.[214] Mindeközben, cinikus és paradox módon – ahogy a VIII. kerületi pártiratokból kiderül – a '60-as évektől egyre leszakadó városnegyed kapcsán felmerülő bűnözést, a társadalmi problémákat, a kerület rossz hírét a központi diskurzus egyértelműen az ott élő cigány lakosság számlájára írta.[215]

Ahhoz, hogy jobban megérthessük a VIII. kerület a szocializmus évtizedei alatt végbemenő leszakadását, az ott élő cigányság fokozatos szegregálódását, érdemes a Cigányügyi Koordinációs Bizottságok, „CiKoBinak" rövidített intézmények létrejöttét és kerületi működését megvizsgálni, mert ellentmondásosságukban végeredményben az egész, korabeli „cigánykérdés" reprezentálódott.[216] A CiKoBik, amelyek Budapesten és azon belül a Józsefvárosban 1970-től működtek, a '61-es párthatározat után keletkezett hiányra épültek. Ahogy Bársony János, a budapesti CiKoBi egykori titkára fogalmazott, hiába szüntették meg erőszakkal a Cigányszövetséget, és próbáltak központilag úgy tenni, mintha a cigányság csak a „múlt átkos öröksége" lenne, egy új, felnövekvő, főként szociológusokból és bölcsészekből álló generáció elkezdett ellenvéleményt formálni és foglalkozni a romákkal.

[213] Dupcsik Csaba 2009: *A magyarországi cigányság története. Történelem a cigánykutatás tükrében, 1890–2008.* Osiris Kiadó.

[214] Bársony János, az egykori Budapesti Cigányügyi Koordinációs Bizottság titkárával készített interjú nyomán, 2009. december 14.

[215] *BFL, MSZMP Budapesti Pártbizottságának ülései* (XXXV.1.a.3.). 1978. április 7. 148 őe, *MSZMP Budapesti Pártbizottságának ülései* (XXXV.1.a.3.). 1986. június 26. 207 őe.

[216] A korszak cigánypolitikájáról bővebben: Sághy Erna 2008: Cigánypolitika Magyarországon az 1950–1960-as években. *Múltunk*. 1. 273–308.

„És akkor az volt a következő dolog, hogy '69-ben összehívott a TIT [Tudományos Ismeretterjesztő Társaság] egy konferenciát, ahova meg volt hívva a Marosánné is, meg olyan egyetemisták, akik összejártak, nyelvészek, szociológusok és azt mondták, hogy ez így nem nagyon működik, hogy nem tudunk semmit a romákról. És akkor nagyjából ezen a TIT-konferencián összeveszett a régi, meg az új generáció, hogy ez azért mocskos dolog, ami itt van, voltak, akik mondták, hogy ki kéne tán mondani megint, hogy nemzetiség, és meg kéne szüntetni ezt a nemzetiségi elnyomást. A másik, hogy talán a nyomorúságról is kéne valamit mondani, hogy hogyan kéne megszüntetni."[217]

A konferencia tanulságait levonva a Minisztertanács elrendelte a bizottságok létrehozását, először vidéken, később Budapesten. Az egyes bizottságokba, kissé ad hoc módon, bekerültek a *„régi rendszer asszimilátorai"*[218], vagyis minisztériumi főosztályvezetők, rendőrök, tanácselnökök, illetve fiatalabb, kritikusabb hozzáállású (nem ritkán roma származású) népművelők, szociális munkások. Az asszimiláció és az emancipáció hívei együtt kezdtek el a helyi cigányügyi koordinációs bizottságoknál dolgozni, a mentalitásbeli distinkció pedig markánsan meghatározta a bizottságok munkáját, ahogyan az a Józsefváros esetében is látszik. Mivel a Cigányszövetség hirtelen megszüntetéséről és a párthatározatban megfogalmazott szigorú asszimilációtól függetlenül nem szűntek meg a cigánysággal kapcsolatos társadalmi intézkedések (a '60-as évek folyamán zajlottak vidéken és a fővárosban például a telepfelszámolási programok), a párt 1969-ben létrehozta a szóban forgó tárcaközi bizottságot. A cigányügyi koordinációs bizottságoknak, a fennmaradt iratok alapján, meglehetősen összetett, a gyakorlatban rendszerezetlen feladatai voltak. Budapesten foglalkoztak *„azon kerületek beszámoltatásával, ahol a cigány lakosság számánál és szociális hátrányánál fogva kiemelt tevékenység szükséges"*,[219] valamint a cigánytelepek felszámolásának és a lakáshoz jutás folyamatának évenkénti áttekintésével. Oktatási, művelődési témájú előterjesztéseket fogalmaztak, valamint vizsgálták *„a társadalmi és tanácsi szervek, vállalatok, szövetkezetek tevékenységét a cigány lakosság hátrányos helyzetének felszámolása érdekében"*. Az 1974-es budapesti Végrehajtó Bizottság határozata alapján a főváros hét, cigányok által legsűrűbben lakott kerületében hozták létre kerületi koordinációs bizottságokat.[220]

217 Részlet a Bársony Jánossal 2009. december 14-én készített interjúból.

218 Részlet a Bársony Jánossal 2009. december 14-én készített interjúból.

219 1981. Budapest Fővárosi Tanács Végrahajtó Bizottság, Cigányügyi Koordinációs Bizottság XXIII. 102. e.

220 1981. Budapest Fővárosi Tanács Végrehajtó bizottság, Cigányügyi Koordinációs Bizottság XXIII. 102. e.

Általánosságban elmondható, hogy a budapesti kerületi Cigányügyi Koordinációs Bizottság iratanyagát vizsgálva a VIII. kerület roma lakosságának magas számaránya ellenére kevés iratot, kevés ügyet „produkált", ahogy Bársony fogalmazott: *„a VIII. kerületben meg mély csönd."* A helyi koordinációs bizottság működése, aktivitása nem volt tehát igazán arányban a kerület igényeivel; a kisebb számú roma lakossággal bíró Csepel, vagy a XV. kerület jóval szélesebb körű, változatosabb anyaggal rendelkezett. Míg ezen kerületek esetében legtöbbször a sikeresen működő cigány gyermektáborok, táncházak, iskolai felzárkóztató programok létrejöttéről olvashatunk, sőt, Rákospalotán ezekben az években bontakozott ki a roma emancipációs mozgalom egyik bölcsője is,[221] addig a józsefvárosi cigányügyi koordinációs bizottsági anyagok szűkszavúan, majdnem kizárólag a cigányság és bűnözés összekapcsolódó diskurzusában szólaltak meg.

Ahogy a levéltári dokumentumok alátámasztják, úgy Bársony János szerint is a VIII. kerület leszakadásának egyik oka a kerületi koordinációs bizottság kevéssé motivált, erőtlen, a helyi iskolai, térbeli szegregációt fenntartó hozzáállása volt. Másfelől döntő jelentőségű volt a lépcsőzetesség elve szerinti lakáspolitikai intézkedésrendszer, valamint az ebből következő fokozatos amortizációs folyamat, a józsefvárosi épületállomány jelentős lerobbanása. A Bársony által említett lépcsőzetesség elve szoros párhuzamot mutat a Homer Hoyt amerikai földrajztudós és közgazdász „process of filtering" elméletével.[222] A klasszikus modell, amelyet Hoyt az 1940-es évek Egyesült Államok nagyvárosainak ingatlanpiaci változásaira fejlesztett ki, az akkor kiépülő, magas jövedelmű középosztály számára épített új lakások feltűnésén alapult. Amit tehát Hoyt magánpiaci modelljében megfogalmazott – vagyis a legmagasabb jövedelmű csoportok új építésű házba költözését, majd az általuk üresen hagyott ingatlanok a következő gazdasági státuszú csoporttal való feltöltését egészen a legalacsonyabb státuszúakig –, megjelent a VIII. kerületi, államszocialista lakáspolitikában is. A lakásállomány „leszivárgott" a társadalmi hierarchia mentén, azok pedig, akik a legrosszabb minőségű, üresen maradt lakásállományba költöztek be, párhuzamban az észak-amerikai példában szereplő alacsony státuszú bevándorlókkal, a Józsefvárosban a romák lettek. A lépcsőzetesség elve mellett fontos látni, hogy mivel a '60-'70-es évek extenzív lakásépítési politikája a lakótelep-építéseket preferálta, Budapesten az új lakások kétharmada lakótelepen létesült. Egy, a már említett Práter utca környékét érintő szanálásról készült elemzés szerint a ki-

221 György Eszter 2017: A kisebbségi kulturális örökség létrehozásának kísérlete. A Rom Som cigányklub története (1972-1980). In Ignácz Ádám (szerk): *Populáris zene és államhatalom.* Rózsavölgyi és Társa - MTA BTK.

222 Short, John Rennie 1996: *The Urban Order, An Introduction to Cities, Culture, and Power.* Blackwell. 181.

költöztetettek legnagyobb része, közel 60%-a az új lakótelepekre (Újpalota, Zugló) került, mindössze 13,2%-uk költözött vissza a lebontott házak helyére épített új épületekbe, és emellett 26,5%-uk régi, főleg józsefvárosi lakásokban lelt „új" otthonra. Akik maradtak tehát, az akadozva haladó rekonstrukciós folyamat mellett régi lakásokba költözhettek csak, és ezek – Jeney Sarolta 1975-ös írása szerint – sokszor egyáltalán nem jelentettek kedvezőbb lakáskörülményeket. Jeney idézte az egykori kerületi lakost, aki végül a neki kiutalt lakást nem fogadta el, mert: *„...nincs ablak a szobán. Á, mondom, akkor elég a föld alatt sötétben lenni majd. (...) Egyet mutattak, de ottan nem volt konyha sem. Az csak egy szoba volt, de olyan mocskos..."*[223] Látható tehát, hogy a hatóságok által szorgalmazott lépcsőzetes lakáscsere sok esetben nem jelentett előrelépést, mert nem volt garancia arra, hogy az érintettek jobb lakást kapnak. Ahogy Ladányi is megállapította, a ki- és beköltöző társadalmi csoportok közötti különbségből következik, hogy a slumosodó belső városrészek társadalmi heterogenitása nagymértékben csökkent.[224] Bársony János megfogalmazásában pedig:

> *„Viszont ott voltak a megüresedő, nyomorlakások, mert slumosodott a kerület, ott volt a rengeteg szoba-konyha, hát ugye kupleráj-negyed volt, tehát maradtak ezek a típusú bérházak a kerület egy részében, és egyre inkább az volt a vélemény, hogy egy új épülő lakással oldjunk meg három lakásproblémát. Épült a lakás, és aztán a jobból mentek az újba, az ócskából mentek a jobba, és a legócskábból az ócskába. Ez volt a lépcsőzetesség elve."*[225]

A központi rendszer tehát így reagált a lakáskérelmekre, vagyis nem a legszegényebbeket költöztette az újonnan felépülő ingatlanokba, hanem a legjobb gazdasági körülmények között élőket, illetve azokat, akik különféle érdemeik alapján arra jogosultnak minősültek. A lépcsőzetesség elve mindenesetre azt eredményezte, hogy a legrosszabb lakásállománnyal rendelkező budapesti kerületek (VIII., IX. kerület) teltek meg a leghátrányosabb helyzetű lakossággal. Köszönhetően tehát a '70-es, '80-as évek budapesti lakáspolitikájának, a legszegényebb réteg maradt hátra a legszegényebb házakban, utcákban, a legnépesebb, legkiszolgáltatottabb roma családok a VIII. kerület leglerobbantabb részeiben.[226] A filtráció okozta homogenizálódást és fokozódó leszakadást ugyancsak erősítette a lakáspolitika amortizációs gazdálkodási módja. A budapesti városvezetés, a már említett okokból, „bontásellenes" volt,

[223] Jeney Sarolta 1975: Szanálás a Józsefvárosban. *Valóság.* 18:1-12. 78.

[224] Kondor Attila Csaba – Szabó Balázs 2007: A lakáspolitika hatása Budapest városszerkezetére az 1960-as és az 1970-es években. *Földrajzi Értesítő* LVI. 3–4. 264.

[225] Részlet a Bársony Jánossal 2009. december 14-én készített interjúból.

[226] Részlet a Bársony Jánossal 2009. december 14-én készített interjúból.

tehát a településfejlesztés alapjának mindinkább a városperemen, szabad területeken zajló lakótelep-építéseket tekintették, míg a már meglévő épületállomány állagának megőrzése, a városrekonstrukció, városrehabilitáció másodlagos fontosságú maradt.[227] Bár a város fejlesztését komplex feladatként kezelő szakemberek többször figyelmeztettek erre a diszharmóniára, és a már említett, 1975-ös Jeney cikk is hangsúlyozta, hogy a lakótelep-építkezés következtében slumosodó tendenciák erősödtek fel és lényegében egy szegregációs folyamat ment végbe, a városvezetés az 1980-as évekig nem vizsgálta felül döntéseit.[228] Az amortizációs gazdálkodás során elvonta a pénzt a régi városnegyed karbantartásából, rehabilitációjából, arra hivatkozva, hogy ha már elfogadhatatlan minőségűvé válik az ingatlan, akkor lebontják. Bársony megfogalmazásában:

> *„Mondták ők, hogy nem érdemes ezekhez hozzányúlni, azok, akik nyomorultak, majd megszokják így is, és majd kerülnek ők is az újba, ha megszokják, hogy ilyenek [...] Na most mivel a lakóikkal is úgy bántak, mint akik lerobbantak, tehát aki már jobba való, azt rakták az újba. Tehát a lépcsőzetesség elve és az elmaradt ráfordítás, ez tette lényegében slummá ezeket a kerületeket."*[229]

A kerületi hivatalos pártiratok megfogalmazásában az amortizációs elv úgy került elő, mint az elavult, egészségtelen, már fel nem újítható lakások szanálására irányuló igény. Az 1980-as irat szerint a rossz állapotban lévő lakásoknak *„avultság következtében értékük zérusra csökkent"*.[230]

„Cigánybűnözés" a Józsefvárosban

Az a kirekesztő, megbélyegző beszédmód, ami a romákat alacsonyabb rendűnek, a bűnözésre hajlamosabbnak, illetve nem a normatív higiénés elvárások szerint élőnek láttatja, a romák korai története óta jelen van. Tetten érhetjük szerte Európában a nomád cigányok kényszerített letelepítése, a cigánytelepek felszámolása, a kényszermosdatások megalázó története kapcsán, vagy immanens módon, a roma holokauszt megtörténtében. A hatalom igénye, hogy megregulázza, elkülönítse őket, a második világháború utáni évtizedek explicit romapolitikájának hiánya ellenére is utat talált, akár a napi sajtó, akár a rendőrség nyelvén keresztül. Ahogy Apor Péter fogalmaz,

227 Kondor-Szabó: i.m. 251.

228 Jeney Sarolta: i.m. 72., Kondor-Szabó: i.m. 265.

229 Részlet a Bársony Jánossal 2009. december 14-én készített interjúból.

230 1980. MSZMP Budapesti pártértekezlet, 1980. március 8.

a romákra vonatkozó szöveghelyek – diszkurzív terek – mind az elmaradottság, műveletlenség, egészségügy, társadalmi veszélyesség és a munkával kapcsolatos elképzelésekhez köthetők. A hatalmi igényekből született tudás különböző hatósági intézkedéseket (telepfelszámolást, kényszermosdatást stb.) igazolt, amelyek a második világháborút megelőző évek kirekesztő politikájából öröklődtek át az asszimilációt kényszerítő államszocializmusba.[231] A hatalmi diskurzusok, ahogy a Józsefvárosban, úgy máshol is, a *bűnözés* és a *fertőzöttség* fogalmai köré koncentrálódtak, így például a csehszlovák 1958-as letelepedési törvényt kiegészítő kampány során működő média is kiemelte a cigányok bűnözésre, törvénytelenségre és vérfertőzésre való hajlamát. A roma társadalomból eredő veszélyforrás megjelenítésének másik helye az egészségügy és higiénia volt és itt a magyar kontextusban elsősorban a cigánytelepek szerepeltek „gócforrásként". Ahogy Picker is hangsúlyozza, a fajilag meghatározott „más" nem csak alacsonyabb szintű, de fenyegetőleg is hat a társadalmi, gazdasági, politikai rendre.[232] Az államszocialista hatalom és vele együtt a sajtó a romák elmaradottságát az abból következő veszélyekkel, leginkább a betegségek terjesztésével illusztrálta. A dögevés, a piszkosság, a tetvesség mind olyan évszázadok óta fennálló sztereotípiák voltak, amelyek veszélyt jelentenek társadalmi kategóriáink szempontjából.[233] Mivel a veszélyes, zavarba ejtő szokásokkal bíró romák besorolása fenyegette a társadalom fogalmi szerkezetének egyértelműségét, a rend helyreállítása határozott rituális lépéseket követelt.[234] Ezek a lépések a falusi Magyarországon a dögevőnek tekintett romák megregulázásán, a kényszermosdatás megalázó gyakorlatán keresztül, a nagyvárosokban pedig a cigánybűnözés fogalmának megkonstruálásával zajlottak.[235]

A XX. század második felében lezajló, Józsefvárost érintő társadalmi és politikai változások történetét tekintve tehát úgy tűnik, hogy egy eleve rossz állapotban lévő, marginalizálódó városnegyed tudatos várospolitikai döntések nyomán került a városi térkép legszélére. Az államszocializmus romákkal szembeni ambivalens asszimilációs politikája, a rendszer által létrehozott speciális szervezetek (mint a kerületi cigányügyi koordinációs bizottság) mintha nem segíteni, hanem éppen rontani tudtak volna csak a szociálisan és kulturálisan hátrányos helyzetben lévő, egyre növekvő számú szegény, roma

231 Apor Péter 2009: Cigányok tere: kísérlet a kommunista romapolitika közép-kelet-európai összehasonlító értelmezésére, 1945–1961. *AETAS*. 24:2. 71.

232 Picker, Giovanni: i.m. 9.

233 Nagy Pál 2016: Dögevés – Szükség, tabu, sztereotípia. Napi Történelmi Forrás. https://ntf.hu/index.php/2016/12/09/dogeves-szukseg-tabu-sztereotipia/ (utolsó letöltés: 2020. július 24.).

234 Apor, Péter: i.m. 72.

235 Bernáth Péter - Polyák Laura 2001: Kényszermosdatások Magyarországon. *Beszélő*. ROMA DOSSZIÉ. 3:6:1-6.

lakossággal bíró városrészen. A '60-as évektől kezdve Józsefváros története egyre szorosabban összefonódott a kirekesztett, stigmatizált cigányság történetével. A Kádár-korszak hivatalos diskurzusában a VIII. kerület egyszerre jelentette Budapest veszélyes helyét, illetve azt a „cigánygettót", melynek roma lakosai nemzetiségként, etnikai kisebbségként nem is, csak pejoratív értelemben, bűnözőként léteztek. Az asszimilációs politika paradox működésében a romák megnevezése mintha csak ebben a kontextusban kerülhetett volna elő, ahogy Romano Rácz Sándor emlékszik vissza:

> *„Úgy tűnt, az asszimiláció tendenciája végleges, ennek megfelelően igyekezett mindenki megtalálni a helyét a kibontakozó új rendben. Az általános és kötelező foglalkoztatás viszonyai között nem volt nehéz munkahelyet találni. Undorral és felháborodással szemléltük viszont a televízió Kék fény című műsorának a kifejezetten cigánybűnözést sulykoló adásait. Túl voltunk az identitásváltás nehezén, felgyorsult az asszimiláció."*[236]

Az a narratíva, amely összemosta a hely és a lakosok szerepét a kriminalitás kontextusában, a '60-as, '70-es évek MSZMP Budapesti Pártbizottságának levéltári anyagaiból is plasztikusan kirajzolódik:

> *„A VIII. kerületei Kapitányság parancsnokai elég nehéz helyzetben vannak, mert ez azon kerületek közé tartozik, melyet a többi kerülethez egészében nem lehet hasonlítani. Vannak kerületek, ahol éves szinten van annyi bűncselekmény, mint itt havonta. A büntetettek számaránya nem tükrözheti a kerületi kapitányság jó, vagy rossz munkáját, mert az sok egyéb tényezőből tevődik össze"*[237]

> *„A cigány bűnözők által elkövetett bűncselekmények és a tettesek felderítését nagymértékben akadályozza az a körülmény, hogy közülük számosan nem rendelkeznek megfelelő személyi okmányokkal, lakóhelyüket gyakran változtatják. Szokásaik, életvitelük jellegéből adódóan a bűncselekmények elkövetésekor sajátos módszereket alkalmaznak, körükben nagyobb a bűnözői szolidaritás, az ellenük indított büntetőeljárás során egyfajta tipikus magatartást tanúsítanak. Mindezek indokolttá tették, hogy a cigánybűnözés hatékonyabb megelőzése, felderítése és visszaszorítása érdekében a vonalon speciális csoportokat hozzunk létre."*[238]

236 Romano Rácz Sándor 2015: Önfenntartó közösségi struktúra egy magyarországi cigány közösségben. *Magyar Szemle.* ÚJ FOLYAM XXIX. 5-6.

237 Mérges István elvtárs, főkapitányság, 1968. november 8., VB ülés, kerületi MSZMP Bizottság (XXXV.13.a.4./293. őe.).

238 MSZMP Budapesti Pártbizottságának ülései (XXXV.1.a.3.). 1978. április 7. 148 őe.

A „cigánybűnözés" ('70-es években feltörekvő) fogalma így magától értetődően helyeződött a kriminalitással egyébként is leginkább sújtott kerületbe: a rasszista, devianciaorientált, a cigányok „szokásai", „tipikus magatartása" által jellemzett jelenségről szóló beszédmódok kitalálói, használói kapva kaptak annak a városnegyednek a létezésén, amely már úgyis évtizedek óta rálépett a fokozatos elhanyagolódás, slumosodás útjára. A kifejezés kapcsán fontos utalni Messing Vera megjegyzésére, miszerint az olyan, romákkal kapcsolatos fogalmak egybeírása, mint a „cigánycsalád", „cigánygyerek", „cigánybűnöző", mind azt sugallják, hogy egy cigány gyerek, család vagy bűnöző alapvetően és belsőleg (inherensen) különbözik nem cigány társától. Az ilyen szóösszetételek tehát erősen kategorizálnak és diszkriminálnak, más csoportokkal kapcsolatban pedig nem nagyon képzelhetőek el („magyarcsalád", „magyarbűnöző" stb.).[239] Az idézett dokumentumokban nemcsak az evidens módon használt kategorizáció, hanem egyfajta magyarázkodás is tetten érhető: ez a nagyfokú bűnözés, a tipikus „cigánybűnök" olyan speciális, terhelt helyzetet eredményeztek a Józsefvárosban, hogy a rendőrségtől nem is volt elvárható, hogy feladatát szakszerűen végezze. Ez az önmagát felmentő, a sorsszerűséget hangsúlyozó diskurzus nem csak a cigányság jelenléte miatt, hanem önmagában, a kerület saját múltjából fakadóan is képviseltette magát.

> *„Igen lényeges megállapítás, hogy a VIII. kerület további körülményei jelentősen megváltoztak. De, még jelenleg is tapasztalható, hogy a falatozó helyiségeket összetévesztik a régi rosszhírű italozó lebujokkal. Budapesti tapasztalat, hogy ma már csak kb. egy ötöde van annak, ami volt még pl. 1938-ban. […] Mindettől függetlenül, eredményeiben kell mérni a kerületben végbement változást. Lehetőleg meg kell szüntetni az előítéleteken és a múlt gyakorlata szerinti megítéléseket."*[240]

A fent idézett 1968-os szövegekben, melyek a kerületi MSZMP Bizottság rendőrkapitányság munkájáról szóló tájékoztatókat tartalmazzák, finoman összekeveredtek a hely és lakosainak reprezentációi: a bűnös helyé és a bűnös (/cigány) ott élőké. A harmadik idézet szerint a Józsefvárossal kapcsolatos negatív kép már önjáró, függetlenedett a valós helyzettől: a stigmatizált városnegyed nem tudott kitörni régi, háború előttről fakadó megítélése alól. Bár az utolsó mondat az előítéletek megszüntetését szorgalmazta a VIII. kerület kapcsán, a rendőrségi, illetve pártiratok folyamatosan csak egy nagyon befolyásolt, előítéletes hangon tudtak megszólalni, amikor a kerületben lakó romák lakóhelyükre tett rossz hatásáról értekeznek. Ez az ambivalens,

[239] Messing Vera 2003: Változás és állandóság. *Médiakutató*. Budapest 1–12.

[240] Dapsi Károly elvtárs, 1968. november 8., VB ülés, kerületi MSZMP bizottság (XXXV.13.a.4./293. őe.).

a roma lakosság és a hely között fennálló kapcsolatot stigmatizáló diskurzus az évtizedek alatt nem javult, vagyis a „múlt gyakorlata szerinti megítéléseket" a '70-es, '80-as évek során sem tudták levetkőzni a hivatalos városszövegek. A '70-es évek végére a kedvezőtlen összekapcsolódás tovább erősödött.

> *„Rendőri munkánk során az elmúlt években a cigány lakosság társadalmi beilleszkedésének folyamatában kedvezőtlen jelenségeket tapasztaltunk. Egyre növekszik a cigány elkövetők részvételi aránya, a vagyon elleni, az erőszakos, garázda jellegű bűncselekményekben. A rablások tetteseinek mintegy 50%-a cigány. Engedély nélküli árusítással, üzérkedéssel, koldulással zavarják az állampolgárokat, a főváros rendjét."*[241]

A fent idézett központi dokumentumok határozott, egyértelmű képe a „cigánybűnözés" és a bűnös VIII. kerület együtthatásáról a kerületi pártiratokban még konkrétabban, apró részletekre kiterjedően, néhol mai szemmel már abszurdnak tetsző kontextusokban került elő. A VIII. kerület hivatalos diskurzusaiban a cigányok egyszerre reprezentálták a „lumpent", a „más társadalmi normák" szerint élő elemeket, a beilleszkedni nem tudó, botrányos lakosokat. Egy 1981-es tanácsi beszámoló alapján a cigány lakosságnak (és ez alatt elsősorban a vidékről a korszakban feltelepült, a kerület nagykörúton túli részén letelepedő, „kereskedő oláhcigányokat" kellett érteni, nem a kerületben régóta lakó, asszimilálódott „elit" zenészeket) különálló, tipikus szabálysértési formái voltak. Az iratokban a *cigánybűnözők* legfőbb „állampolgári engedetlenségei" az iskolai szabálysértés (a tankötelezettség megsértése), a jogosulatlan kereskedés, a csalás (például amikor a *cigány* nem fizet taxin viteldíjat), a köztisztasági szabálysértés (a közterület beszennyezése) voltak. Továbbá felmerült a cigány munkavállalók elsősorban munkakezdés előtti, közterületen történő alkoholfogyasztása, az engedély nélküli virágárusítás (!), valamint a házirend, a csendrendelet megsértése (*„mely általában családi botrányként kezdődik és a köznyugalmat jelentősen megzavarja".*[242]). A dokumentumból az is kiderült, hogy *„egyértelműen megállapítható, hogy a besurranásos lopásokat a cigánybűnözők követik el"*, illetve, kissé zavaros, önellentmondó állításként, hogy *„a kerületben lakó cigányszemélyek csak kis százaléka mondható cigánybűnözőnek, mert az általuk elkövetett egy-egy bűncselekmény miatt nem lehet valamennyi személyt a cigány bűnözések* (sic!) *köré sorolni".*[243]

241 1978. MSZMP Budapesti Pártbizottságának ülései (XXXV.1.a.3.). 1978. április 7. 148 őe.

242 Budapest Főváros VIII. kerületi Tanács általános elnökhelyettese: A VIII. kerületben élő cigánylakosság helyzete - 1981 - Bp. Főv. Tan. VB Cigányügyi Koor. Biz. XXIII. 102. e.

243 1981 – Bp. Főv. Tan. VB Cigányügyi Koor. Biz. XXIII. 102. e.

A ’80-as évek végére a tanácsi iratokban a cigányok már, mint egy beszabályozhatatlan, minden normán és társadalmi szabályon kívül rekedt, „egzotikus”, „pária” csoport tűntek fel; „fertőzöttek”, akik egyre többen voltak, az államigazgatási munka során pedig viselkedésük egyre több agressziót, feszültséget váltott ki. A gyarmatosított városok Picker által felidézett nyelvhasználatában is előforduló *fertőzött* fogalma előkerült a VIII. kerület életébe beilleszkedni nem tudó cigány családok kapcsán: *„Fertőzöttségük nem magasabb, mint a kerületben lakó nem cigány származású lumpen elemeké. A fertőzöttség körülbelül 10%-os.”*[244], valamint a városnegyed egyes tereire vonatkozóan is: *„a legfertőzöttebb – cigány bűnözők által – gyakran látogatott szórakozóhelyek döntő többsége (Góbé Étterem, Ibolya presszó, Rózsa presszó) a VIII. kerületben található”.*[245] Az 1988-as Cigányügyi Koordinációs Bizottság öt éves tevékenységéről szóló beszámolóban körülbelül 9000-re tették a kerület cigány lakosainak számát, ami a kerület lakosságának 9%-át jelentette. 1986 és 1988 között kétezer fővel nőtt a cigány lakosok száma, így a bizottsági jelentés szerint *„ezt az arányt illetően a VIII. kerület Budapest egyik legnagyobb cigánylakta kerülete”.*[246]

Muzsikus romák az államszocialista időszakban

A muzsikus cigányok számára a második világháború utáni évtizedek az erőltetett asszimiláció következményeit, egyúttal a folyamatos lecsúszást, munkahelyeik elvesztését jelentette. Ahogy Békési Ágnes is fogalmazott már említett munkájában, a cigányzenészek életében (a magyarországi cigányság összességének részeként) a döntő változást a már elemzett 1961-es párthatározat hozta meg. Ez az intézkedés a zenészek státuszát is erősen befolyásolta, az innentől kezdve életbe lépő asszimilációs nyomás következtében ugyanis (amely egyébként, mint ahogyan a következőkben olvasható pártiratok alapján meglehetősen önellentmondásosan, következetlenül került át a gyakorlatba) a cigányzenészekből „népi muzsikus” lett. Stilizált népi öltözetet kellett viselniük és gyakorlatilag mindössze két hivatalos nagy együttesben

[244] Budapest Főváros VIII. ker. Tanács Elnöke, Molnár Ferenc: *A VIII. kerületi cigánylakosság helyzete és a kerületi koordinációs bizottság ötéves tevékenysége.* 1988. Bp. Főv. Tan. VB Cigányügyi Koor. Biz. XXIII. 102. e.

[245] Budapest Fővárosi Tanács VB Cigányügyi Koordinációs Bizottság, XXIII. 102. e. Budapesti Rendőrfőkapitányság, Dr. Vincze Lukács rendőrvezérőrnagy, 1984. július 31. *Tájékoztató a fővárosi cigánylakosság körében tapasztalható bűnözés arányairól és jellegéről.*

[246] Budapest Főváros VIII. ker. Tanács Elnöke, Molnár Ferenc: *A VIII. kerületi cigánylakosság helyzete és a kerületi koordinációs bizottság ötéves tevékenysége.* 1988. Bp. Főv. Tan. VB Cigányügyi Koor. Biz. XXIII. 102. e.

játszhattak; az Állami Népi Együttes zenekarában és KISZ Központi Művészegyüttesében (ismertebb nevén a Rajkózenekarban).[247]

Míg a hivatalos számadatok szerint 1963-ban még majdnem tízezer cigányzenész élt Magyarországon, ebből több mint háromezren éttermi (állandó) alkalmazásban álltak, a többiek pedig alkalmi munkát végeztek (leginkább nyáron, a Balatonnál zenéltek), addig különböző becslések alapján a rendszerváltás utánra összesen körülbelül háromezren maradtak, Budapesten pedig napjainkban már csak nyolc-tíz hagyományosnak mondható cigányzenekar működik.[248]

A demográfiai csökkenés oka az egész vendéglátóipar lassú, de folyamatos változásában keresendő: ahogy a piac egyre inkább más jellegű, modernebb típusú zenét követelt, úgy vesztették el fokozatosan a muzsikusok az állásukat és váltak tartósan munkanélkülivé. Ahogy arra korábban utaltam, a cigányzenészek liminális, ellentmondásos státusza a józsefvárosi történetükre is jellemző, vagyis a lecsúszás ellenére, Bársony János szavat idézve még mindig *„ők voltak legjobban beágyazva a VIII. kerületbe"*.[249] Feischmidt Margit józsefvárosi muzsikusokkal készített fókuszcsoportos beszélgetése is ezt támasztotta alá, számukra a 2000-es évekből visszatekintve az államszocializmus évtizedei egyfajta népi jólétet, stabil egziszenciát jelentettek, amelyet a rendszerváltás körül egy újabb, még hirtelenebb lecsúszás követett, többek között az olcsón előállítható gépi zene megjelenésének és az így megfogyatkozó élőzenének köszönhetően.[250] A többi, vidékről felköltöző, nem muzsikus roma csoportokkal szemben a zenészek tehát az államszocializmus alatt továbbra is a megbecsült, a „gádzsók" (nem cigányok) körében is magasabb presztízzsel rendelkező réteget képviselték.

Ez az ellentmondásos pozíció a központi, valamint a VIII. kerületi pártiratokban is kitapintható volt; a zenészekről és a más foglalkozást űző roma lakosokról szóló feljegyzések ugyanis egyértelműen és élesen különválnak. A következőkben néhány olyan példát idézek, amelyek a hivatalos diskurzus zenész-nem zenész kategória szerinti osztályzását illusztrálták a VIII. kerületi romák esetében. Egy 1981-es tanácsi szövegben például, amely a VIII. kerületi cigánylakosság helyzetéről adott számot, a következő, hármas felosztás

[247] Békési 2003: 36.

[248] Békési Ágnes 2002: A magyarországi muzsikus cigánycsaládok szocializációs stratégiái és kapcsolati hálózata. *Kisebbségkutatás.* 11. évf. 27.

[249] Idézet a Bársony Jánossal, a Budapesti Cigányügyi Koordinációs Bizottság egykori titkárával 2009. december 14-én készített interjúmból.

[250] Feischmidt 2014 146.

szerepelt: az első csoport az elit zenészeké, a második a közepes zenészek csoportja, végül a harmadik a kereskedő oláhcigányoké volt.[251]

Az „elitek" gyakorlatilag minden szempontból élesen elváltak a többiektől, mivel tágas, jól felszerelt, kényelmes lakásokban éltek, az apák, de legtöbbször az anyák is érettségizettek voltak, valamint a gyermekek számára is elképzelt alapfeltétel volt az érettségi megszerzése. A „közepes zenészek" szocioökonómiai státusza – bár sokszor családi kapcsolatban álltak az „elittel" – már alacsonyabb volt, többnyire nagyméretű szoba-konyhás lakásokban laktak, bizonytalanabb egzisztenciális helyzetben. Az irat szerinti alcsoportjuk a „regiszteresek" csoportja volt, akik nem állandó helyen játszottak, illetve gyakran hosszú ideig nem is zenéltek, azonban más munkát nehezen vállaltak. A legalacsonyabb társadalmi pozícióban a „kereskedő oláhcigányok" voltak, ők részben kereskedtek, részben segédmunkásként dolgoztak és általában külső kerületekből vagy vidékről kerültek a zsúfolt bérházakban. A szöveget idézve *„nagyon nehezen tudnak beilleszkedni, a társadalmi együttélés szabályait nehezen lehet velük betartatni. Kis lélekszámuk ellenére a legtöbb gondot okozzák"*.[252] A korábban részletesebben taglalt hatalmi diskurzusok, amelyek a társadalmi normának megfelelő, illetve az azon kívül eső kategóriákba sorolták a többséget és a (fajilag) más kisebbséget, itt a különböző roma csoportokra adaptálták a különbségtételt.

Egy rendszerváltás közeli, 1988-as kerületi beszámoló már az elején leszögezte, hogy a zenész csoportot minden további adatközlésnél külön kezeli, hiszen az ő helyzetük minden szempontból kiemelkedően jobb; ők a kerületi roma lakosságon belül az „elit".[253] A jelentés, elemezve a különböző területeket (lakhatás, családszerkezet, egészségügy, szociálpolitika), újra és újra szigorú distinkciót tett a „rendes" életet élő zenészek és a „többiek" között. Ezen utóbbiak *„olyan munkahelyeken helyezkednek el többnyire, ahol a helyi és időbeni kötöttségek leglazábbak"*, illetve akik családszerkezetét vizsgálva kijelenthető, hogy a *„közöttük a házastársi együttélésnek más elfogadott normái léteznek"*.[254] Az intézményesült szinten tehát egyértelműen megfigyelhető volt a stigmatizáló, kirekesztő és előítéletes beszédmód, amely a VIII.

[251] Budapest Főváros VIII. kerületi Tanács általános elnökhelyettese: A VIII. kerületben élő cigánylakosság helyzete - 1981 - Budapest Fővárosi Tanács Végrehajtó Bizottságának Cigányügyi Koordinációs Bizottsága, XXIII. 102. e. (Végh Andrásné).

[252] 1981 - Budapest Fővárosi Tanács Végrehajtó Bizottságának Cigányügyi Koordinációs Bizottsága, XXIII. 102. e.

[253] Budapest Főváros VIII. ker. Tanács Elnöke, Molnár Ferenc: *A VIII. kerületi cigánylakosság helyzete és a kerületi koordinációs bizottság ötéves tevékenysége.* 1988. Budapest Fővárosi Tanács Végrehajtó Bizottságának Cigányügyi Koordinációs Bizottsága, XXIII. 102.

[254] Budapest Főváros VIII. ker. Tanács Elnöke, Molnár Ferenc: *A VIII. kerületi cigánylakosság helyzete és a kerületi koordinációs bizottság ötéves tevékenysége.* 1988. Budapest Fővárosi Tanács Végrehajtó Bizottságának Cigányügyi Koordinációs Bizottsága, XXIII. 102.

kerületi nem zenész cigányok esetén egyre romló erkölcsöt, rossz megítélést, „cigány-bűnöket" és a már említett „fertőzött" állampolgári magatartást észlelt. A fegyelmező hatalom tehát „jó cigányokra" (muzsikusok) és „rossz cigányokra" (nem zenészek) osztotta fel a városnegyedben élő romákat, akinek minden további jellemzője ettől a distinkciótól függött.

Ahogy arra feljebb utaltam már, az 1990-es évekre a zenész cigányok száma nagyon lecsökkent, a muzsikusok fokozatosan „átadták a helyüket" egy stigmatizált, náluk sokkal rosszabb szociális körülmények között élő rétegnek. A szocializmus és az azt megelőző évtizedek utólag felértékelődtek, az akkori életszínvonal és megbecsültebb státusz a jelenből visszatekintve idealizálttá váltak. Feischmidt tanulmányában azt bizonyította, hogy a rendszerváltással érkező lecsúszást csak azok a zenészek tudták elkerülni, akiknek külföldön is sikerült karriert befutniuk és így, a bhabhai vagy werbneri értelmezésében *globális nomádokká* váltak. A sikeres zenészek tehát, elsősorban a dzsessz és a komolyzene területén, bekapcsolódtak egy transznacionális zenei világba, ezzel pedig transznacionális életformákat, univerzális értékeket és a globális piacon való jelenlétet hívták elő. A józsefvárosi muzsikusos kozmopolita perspektívája azonban nem jelentette a helyi kötődések teljes felszámolását. Az idézett fókuszcsoportos beszélgetés ugyanis arra az ellentmondásos feszültségre is rávilágított, amely nemcsak a külföldön messzemenőkig megbecsült, virtuozitása miatt magasra értékelt zene és annak Magyarországon érdektelenné válása között húzódott, de a zenészek által korábban nem ismert cigányellenességet, elutasítást is magában foglalta. A Feischmidt által idézett vallomások a magyar kötődések szétzilálódásáról arra a fájdalmas folyamatra mutatnak rá, ahogy a muzsikus cigányok társadalmi identitásának fontos elemét képző kulturális azonosulás és kölcsönhatások a rendszerváltás után felerősödő rasszizmus hatására fokozatos vesztettek érvényességükből.[255] Részben hasonló dinamikát, a státuszvesztés nehéz, csak személyes konfliktusok árán történő megélését támasztották alá a Fris E. Katalinnal készített interjúban elhangzottak is.

> *„Én úgy láttam, hogy ők mindenképp, mint az értelmiség, vagy az elit réteg tartja számon magát is, és próbálják fenntartani azt az életformát, ami a '60-as, '70-es években még megadatott, de ez már sokkal nehezebben megy. Nagyon érdekes volt hallanom az egyik fiatal jazz zenésztől, aki egy cigányzenész családban nőtt fel és egy másik cigányzenész család lányát próbálta elvenni feleségül, és nem sokkal az esküvő előtt mentek szét. A fiú azt mondta, hogy az volt a baj, hogy ő sokat tesz azért, hogy megéljen, elvégezte az egyetemet, jazz zenészként is nehéz megélni, meg tanár is, de*

[255] Feischmidt 2014: 149.

nagyon sokat dolgozik. Viszont a leendő felesége és annak családja is úgy gondolta, hogy ő nem fog dolgozni, mert az anyukája, a nagymamája és a dédnagymamája sem dolgozott és nem is gondolkozott ezen. Ugyan volt végzettsége, nyelvvizsgája, de nem is gondolt arra, hogy dolgozzon."[256]

Egy másik interjúrészletből hasonló, az idealizált múlt és a komplex, hibriddé váló jelen képe rajzolódott ki. Éva néni, a később bemutatott Beyond Budapest városnéző túra egyik programpontjának szereplője, egy muzsikus cigány felesége a következőképpen idézte fel a muzsikusok és a Józsefváros kapcsolatát:

„*Budapestet Európa kis Párizsának is hívták, nagyon nagy zenei élet, vendéglátás volt itt, Józsefváros pedig az egyetemekkel, színházakkal, éttermekkel, szállodákkal igazi centrum volt, főleg a Mátyás tér. Ha vidéken fölfedeztek egy tehetséges muzsikust, és azt akarták, hogy tovább tanuljon, biztos, hogy itt kötött ki a VIII. kerületben. Ide más cigányok nem is igen jöttek. Ha édesanyámék színes ruhába öltözött cigányasszonyokat akartak látni, akkor elmentek a Keleti környékére a VII. kerületbe.*"[257]

A hagyományos muzsikus-pozíció értékvesztését ugyancsak érzékletesen illusztrálta egy 2009-es józsefvárosi önkormányzati előterjesztés: a cigánymuzsikosok foglalkoztatottságáról szóló feljegyzésben tisztán kirajzolódott, hogy az egykor magas presztízzsel rendelkező réteg mára gyakorlatilag feleslegessé vált. A javaslatban a képviselőtestület a cigánymuzsikusok foglalkoztatásával kapcsolatban a következőket állította: „*Józsefváros önkormányzata elismeri és támogatja az eddig méltatlanul mellőzött kulturális és társadalmi tradíciót, a józsefvárosi cigánymuzsikát*", valamint „*lehetőséget kíván teremteni a józsefvárosi cigánymuzsikusok foglalkoztatására*".[258] A lehetőség az önkormányzat által felkínált harminc főre vonatkozó, közhasznú munkahely teremtése volt, vagyis egy harminc fős amatőr cigányzenekar létrehozása a Józsefvárosi Kulturális és Sport Kht. keretein belül. Anélkül, hogy a közhasznú munka megítélésére és társadalmi beágyazottságára külön kitérnék valamint a javaslat megvalósulását elemezném, mindenképpen érdemes rögzíteni a szöveg kordokumentum-jellegét: 2009-re a józsefvárosi muzsikusok csak önkormányzati támogatással folytathatták foglalkozásukat. Tíz évvel később a Hagyományok Háza és a Miniszterelnöki Kabinetiroda Muzsikáló Budapest, majd

[256] Részlet a Fris E. Katalinnal 2012. június 22-én készült interjúból.

[257] Tossenberger Adél 2010: Cigány mese egy világból, ahol sokáig ismeretlen volt a félelem. *Hírszerző*. http://hirszerzo.hu/hirek/2010/10/14/20101010_a_ciganyprimas_felesege (utolsó letöltés: 2012. október 14.).

[258] Előterjesztés Budapest Józsefvárosi Önkormányzat Képviselő-testülete 2009. május 6-i ülésére.

Muzsikáló Magyarország néven pályázatot hirdetett olyan vendéglátóipari egységeknek, amely *„turisztikai szempontból frekventált helyszínen működve, a hét hat napján, min. napi három órában, 4-5 fős cigányzenekarnak zenélési lehetőséget biztosítanak az étteremben”.*[259] Végezetül, 2013-tól a Józsefvárosi Önkormányzat és a Józsefvárosi Roma Önkormányzat újabb lehetőségeket kínált. Térzene elnevezésű programjuk, melynek *„[...] célja, hogy a magyar cigányzene, mint szellemi és kulturális érték ismét méltó helyére kerüljön”*[260], nyaranta került megrendezésre, ám a helyszínek többsége, mint ahogy azt mint ahogy azt az Andor Anna és szerzőtársai által írt tanulmány hangsúlyozza, a sokkal magasabb presztízzsel bíró Palotanegyed köztereire esett.[261]

Józsefváros középső, legszegényebb városnegyedének története egy folyamatosan fennálló szociális és urbanisztikai probléma története, amelyre minden korszak, több-kevesebb ambícióval és átgondoltsággal, megpróbált saját választ adni, ám a társadalmi és térbeli szegregáció, a stigmatizált tér okozta problémák a 21. század, a 2000-es évek elején lezajlott rehabilitációs projektek ellenére még fennállnak. A fejezetben tett kísérlet arra, hogy láthatóvá váljon a VIII. kerület és a beköltöző roma lakosság összefonódó története, segíthet jobban megérteni a következő fejezetekben tárgyalandó, rendszerváltás után kialakult „hibrid kultúrát”, amely az 1989 után született generációnak már alapélménye lehetett a Józsefvárossal kapcsolatban. Annak feltérképezése tehát, hogy milyen tényezők mentén szegényedett el és szegregálódott folyamatosan a városnegyed, míg a demokratikus berendezkedés kezdetére már „cigánygettóvá” vált – nemcsak látlelet egyes korszakok várospolitikai döntéseiről, valamint az ebbe beleépülő többségi társadalom roma kisebbséghez fűződő diszkriminatív hozzáállásáról, hanem kezdete annak a folyamatnak is, mely során a romák elkezdték felvállalni a stigmatizált városrészben való jelenlétüket. Bár sok homályos folt és dokumentálatlan korszak található Józsefváros történetében, az alapvető irányvonalak talán kirajzolódtak a fenti fejezetből: az ismétlődő tehetetlenség és tudatos elhanyagolás a város-, vagy kerületvezetés részéről, a szegregálódás megakadályozásának hiánya, vagy épp ellenkezőleg, annak bizonyos mértékű előidézése. Mindezen felül a városnegyed története, amely a XVIII. században végbemenő beteleppüléstől kezdve a fokozatos leszakadáson és marginalizáción keresztül a jelenkor átmenetinek, hibridnek tetsző állapotáig tart, nem érthető meg, illetve csak hiányosan értelmezhető a magyarországi vagy bu-

259 Muzsikáló Magyarország 2018 - a Miniszterelnöki Kabinetiroda és a Hagyományok Háza pályázata. http://www.hagyomanyokhaza.hu/page/13266/.

260 Ismét roma zenészek muzsikálnak a tereken. https://jozsefvaros.hu/hir/2695/ismet-roma-zeneszek-muzsikalnak-a-tereken.

261 Andor Anna et al. 2020: A Mátyás Egyetemtől a Mátyás Pincéig. A cigánymuzsikusok zenei örökségének térbeli megjelenése Józsefvárosban. Eötvös Loránd Tudományegyetem. Budapest.

dapesti romák történetének ismerete nélkül. Dupcsik Csaba 2009-es monográfiájában felvázolt narratívája a cigányság és a cigánykutatások (vagy azok hiánya) összefüggéséről hangsúlyosan megjelent a budapesti VIII. kerület esetében is, ahol a „veszélyes hely" és a stigmatizált lakosság diskurzusai az elmúlt idők eseményeinek, intézkedéseinek nyomán szorosan, expliciten összefonódtak. A muzsikus cigányok különálló, saját történetének áttekintésével a hibrid nyócker egy másik szintjének előzménye villant fel; a zenész státusz fokozatos térvesztése, társadalmi pozíciójuk meggyengülése izgalmasan árnyalta az ezredforduló idején megjelenő új, zenei szubkultúrákat és azok kerületi beágyazódását.

AZ IDENTITÁSKÉPZÉS INTÉZMÉNYEI

A posztszocialista átmenet egész Közép- és Kelet-Európában új helyzetet teremtett: a különböző cigány/roma csoportok innentől *európai* kisebbségként jelentek meg. Ahogy Huub van Baar megállapítja, a 18. század óta ez volt az első alkalom, amikor a romákról való diskurzus expliciten *kisebbségi* kifejezésmódot öltött.[262] Az új helyzet a józsefvárosi roma identitás és ön-reprezentáció gyakorlatainak intézményesülésére is hatással volt, ezért érdemes több szempont mentén is összevetni, milyen szerepe lehetett a rendszerváltás után a kerületi kisebbségi önkormányzatnak, illetve az ugyancsak a kerületben, 2016-ig működő Magyarországi Roma Parlamentnek. Mennyiben lehetett erősebb érdekérvényesítő, identitás-formáló szerepük ezeknek az intézményeknek a nyóckerben, mint a más kerületekben található, hasonló szervezeteknek? Mivel a történeti fejezetben tárgyalt, a szocialista időszak alatt létező Cigányügyi Koordinációs Bizottságok közül a VIII. kerületi kifejezetten kevéssé volt jelentős vagy aktív, különösen releváns volt, hogy a rendszerváltás után formáló érdekképviseleti szervek mennyiben tudnak ezen a jelentéktelen szerepen változtatni. Hogyan formálódhatott tehát a roma vezetők, civil vagy politikai szerepvállalók, döntéshozók által a helyi identitás és e formálódásban a Józsefváros cigány gettó stigmája előny volt vagy hátrány? Végül, az elemzés során az is fontos aspektus volt, hogy mennyiben maradt politikai-közéleti az ezen intézmények általi közösségi szerepvállalás, illetve mennyire tolódott el a hangsúly a vállalt feladatok kapcsán a politikaitól a kulturális reprezentáció felé. A feltett kérdések megválaszolásához rendkívül kevés forrás állt rendelkezésemre. Szimptomatikus, hogy bár a romák – akár transznacionális, akár nemzeti szinteken történő –, rendszerváltás utáni politikai lehetőségeiről számos elemzés született az elmúlt években, a roma közélet és civil szerveződés rendszerváltás utáni legfontosabb intézményével, a Roma Parlamenttel kevesen foglalkoztak. A legtöbb dokumentum „belülről", vagyis éppen a Roma Parlament épületében működő *Amaro Drom* című roma lapból származik, ebben jelentek meg az első években a politikai hitvallások, gondolatok, majd a későbbi években ugyancsak itt írtak a leginkább a különböző kulturális, művészeti programokról.

261 Van Baar, Huub 2011: *The European Roma: minority representation, memory, and the limits of transnational governmentality.* University of Amsterdam. 153.

A kisebbségi önkormányzatok kialakulása és rendszere Magyarországon

Jelen könyv kereteit meghaladja, hogy bemutassam azt az egyébként roppant izgalmas folyamatot, ahogyan a már többször említett 1961-es párthatározattól, valamint az ugyancsak bemutatott, szocialista időszak alatt létező Cigány Koordinációs Bizottságtól a rendszerváltás után a nemzeti-kisebbségi érdekérvényesítés eljutott a kisebbségi törvény megszületéséig. A Martin Kovats által ironikusan csak a *jó*, a *rossz* és a *csúf* harcának nevezett magyarországi roma politika erőterében létrejött, többek által is félresikerültnek, kudarcosnak ítélt kisebbségi önkormányzati rendszerének megalakulását és fő jellemzőit így csak vázlatosan ismertetem.[263]

Ahogy Kállai Ernő számos, a témához kapcsolódó tanulmányából kiderül, a kisebbségi önkormányzatok létrehozása húsz évvel a rendszerváltás előtt merült fel először. Az 1979-es felvetést az MSZMP elvetette és legközelebb a rendszerváltást közvetlenül megelőzve, 1988-tól jelentek meg, igaz akkor már sorozatban, az intézménnyel kapcsolatos javaslatok. Több felvetés és tervezet után 1991-ben megalakult a nemzetiségi szövetségek közös szervezete, a Kisebbségi Kerekasztal, amely egy másik, ugyancsak akkor alakuló szervezettel, a Kisebbségi Hivatallal együtt új tervezetet írt a Magyarországon élő kisebbségek jogainak érvényesítéséhez. A tervezet négy legfőbb követelése az asszimiláció tilalma, a szabad identitásválasztás, az egyéni és kollektív jogok biztosításának és védelmének elve, valamint az önkormányzatiság és anyagi támogatási rendszer kialakításának szükségessége volt.[264] A végül 1993-ban elfogadott kisebbségi törvény definiálta a kisebbségek egyéni és közösségi, kollektív jogait is. Eiler Ferenc és Kovács Nóra tanulmányát idézve, a *„törvény deklarált célja a kulturális autonómia megteremtése. Ennek szervezeti konzekvenciája – s mint ilyen, az egész szabályozás lényege –, a közjogi státusszal felruházott* kisebbségi önkormányzatok *rendszere lett.”*[265]

Kisebbségi önkormányzatok helyi és országos szinten jöhetnek létre. Idézve a törvény szövegét:

> *„Az egyes kisebbségek az e törvényben meghatározottak szerint községben, városban és a főváros kerületeiben kisebbségi települési önkormányzatokat vagy közvetett, vagy közvetlen módon létrejövő helyi kisebbségi önkormány-*

[263] Kovats, Martin 1996: A jó, a rossz és a csúf - a romapolitika három arca Magyarországon. *Eszmélet.* 8: 32. 132-154.

[264] Kállai Ernő 2005: *Helyi cigány kisebbségi önkormányzatok Magyarországon.* Gondolat–MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet. Budapest. 27.

[265] Eiler Ferenc – Kovács Nóra 2000: A kisebbségi önkormányzatok rendszere Magyarországon. *Regio.* 3., 82–83.

zatokat, valamint országos kisebbségi önkormányzatokat hozhatnak létre. A fővárosban közvetlen módon létrejövő helyi kisebbségi önkormányzat alakítható.”[266]

A kisebbségi önkormányzatok tehát közjogi státuszt kaptak, vagyis feladataikat a települési önkormányzatok mellett végzik el. A települési önkormányzattól függetlenül, de azzal együtt is vannak feladataik, az infrastrukturális hátteret pedig a települési önkormányzatnak kell biztosítania.[267] A kisebbségi törvény a CKÖ-k (Cigány Kisebbségi Önkormányzatok) legfontosabb feladatai közé a következőket sorolja: a kulturális autonómia, a hagyományőrzés, a kulturális értékek átörökítése, valamint az identitás ápolása és megőrzése. Kállai Ernő egy, az országos (vagyis vidéki és fővárosi egyaránt) CKÖ-k működésével kapcsolatos kutatási gyorsjelentésében azonban úgy fogalmazott, hogy a gyakorlatban ezen intézmények egészen más dolgokkal foglalkoznak, szerinte az eredeti célkitűzésektől legtöbbször igen messze kerülve. Kállai szerint ennek az lehet az oka, hogy a romák „közismerten válságos helyzetéből” fakadóan a CKÖ-k inkább a hétköznapi életet befolyásoló, az életminőségre közvetlenül ható problémákat, feladatokat segítsenek az adott település vagy kerület roma lakosságának megoldani. Így a legáltalánosabb feladatok a munkahelyteremtéssel, a képzésekkel, vagy adott esetben a segélyezéssel kapcsolatosak.[268]

Annak, hogy a demokratikus rendszerben született kisebbségi önkormányzatok nem tudtak a társadalmi egyenlőség elérésében nagyobb szerephez jutni, messzebb vezető strukturális okai is vannak. Kóczé Angéla, Nancy Fraser az újraelosztás és az elismerés politikájáról szóló elméleteit a rendszerváltás utáni roma politikára alkalmazva úgy látta, hogy a rendszerváltás utáni gazdasági és társadalmi átrendeződések sokkal nagyobb mértékben rontották a romák helyzetét, mint amennyit a különféle uniós vagy magyar kormányzati programok tudtak tenni a romák valós integrációjáért. Fraserre hivatkozva Kóczé azt hangsúlyozta, hogy a jóindulatú fejlesztési programok a romákkal szembeni igazságtalanságok orvoslására kizárólag „affirmatív” (megerősítő) beavatkozásokat tudtak alkalmazni. Az ilyen beavatkozások pedig úgy igyekeztek korrigálni a társadalmi folyamatok, képződmények és struktúrák méltánytalan, romákat hátrányosan érintő következményeit, hogy nem tudtak a háttérben újratermelődő kereteken és feltételeken változtatni. Ebben a megközelítésben a kisebbségi törvény által garantált ön-

[266] 1993. évi LXXVII. Törvény a nemzeti és etnikai kisebbségek jogairól. 21. §(1).

[267] Kállai 2005: 34.

[268] Cigány kisebbségi önkormányzatok Magyarországon - kutatási gyorsjelentés. In Kállai Ernő (szerk.) 2003: *A magyarországi cigány népesség helyzete a 21. század elején. Kutatási gyorsjelentés.* MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet. Budapest. 27–91.

kormányzatiság rendszere is egy olyan „affirmatív" beavatkozásnak tűnik, amely, céljaival ellentétben, felerősítette a romák hátrányait, egyszersmind fontos változást eredményezett.

> *„A törvény az önkormányzati képviseleti rendszert leválasztotta a cigányságról. Diszfunkcionális intézményrendszert hozott létre, és a cigányság már akkor elveszítette a papírforma szerinti hiteles képviseletét, amikor az még meg sem alakult. Ez volt az első lecke a barna demokráciából kezdőknek, a nyomorgó cigány munkanélküliek tömegének."*[269]

A Zsigó Jenőtől, a Roma Parlament egyik alapítójától és vezetőjétől származó idézet arra a valóban faramuci helyzetre utal, hogy mivel a helyi kisebbségi önkormányzati választáson a többségnek is joga lett választani, a romák megfosztódtak a valóban gyakorolható politikai jogtól. A többség számszerű fölénye miatt a romák elestek attól a lehetőségtől, hogy önállóan válasszák meg saját jelöltjeiket, szerveződjenek és megfelelően alakítsák ki az önigazgatási rendszereiket. Így Zsigó szerint a kisebbségi önkormányzatok legitimáció nélkül jöttek létre, felelősséggel tartozva többségi választóiknak (többnyire pártoknak).[270]

Zsigónál talán kevésbé lesújtóan, de hasonlóan látta Martin Kovats a helyzetet, a fejezet elején már idézett, jó, rossz és csúnya hármas viszonyában. Kovats meglátása szerint a rendszerváltás környékén létrejött párbeszéd a magyar állam és a roma önképviselet között alapvetően *jó* volt, amennyiben a kormány igyekezett a lehetőségeihez mérten reagálni az 1980-as évektől egyre erősebben felmerülő igényekre. Mégis, a párbeszéd, reakciós jellegéből fakadóan egyszerre *rossz* is volt, mivel bástyaként állt ellent olyan, lényegi problémák felvetésének, amelyek első körben szakpolitikai beavatkozásokat igényeltek volna. A romák érdekérvényesítésének bátorítása pedig azzal a *csúnya* következménnyel járt, hogy miközben drasztikusan nőtt a potenciális követelések aránya, a kormány olyan mértékben igyekezte kontrollálni a roma politikai megnyilvánulásokat, ami szép lassan aláaknázta a roma képviselők befolyását.[271]

[269] Kóczé Angéla 2017: Roma emancipációs törekvések: Egy kutatás margójára. In Kóczé et al (szerk.): *Egymás szemébe nézve. Az elmúlt fél évszázad roma politikai törekvései.* MTA TK Szociológiai Intézet. Budapest. 12.

[270] Kóczé 2017: 12.

[271] Kovats: i.m. 55–56.

A Józsefvárosi Cigány Kisebbségi Önkormányzat

A Józsefvárosi Cigány Kisebbségi Önkormányzat működését tehát a leírtak fényében érdemes bemutatni, azzal a következő, Kállai fent említett kutatási gyorsjelentéséből származó premisszával kiegészítve, amely a fővárosi CKÖ-k (köztük a VIII. kerületi) nehezített kutathatóságára vonatkozott.

> *„A fővárosi adatok a leginkább megbízhatatlanok. Következik ez a terület nagyságából és a nagyváros személytelen voltából adódóan is, amivel terepmunkásaink igyekeztek megküzdeni. Továbbá erős ellenállást tapasztaltunk a települési önkormányzat és a CKÖ-k részéről is, mindenképp szerették volna elkerülni a személyes találkozást. Ezt mi az «agyonkutatottság» számlájára írjuk, tisztában vagyunk azzal, hogy még egy, a cigányokról szóló egyetemi évfolyamdolgozathoz is rögtön a Józsefvárosba indulnak az egyetemisták."*[272]

Kállai megjegyzése óta a Józsefváros még inkább „agyonkutatott"[273] lett, ennek ellenére a kerületi cigány kisebbségi önkormányzat tevékenységéről kevés kritikai, elemző írás található. A Vajdahunyad utcában található VIII. kerületi CKÖ 1994-ben alakult, vezetője 1996 óta Benga Oláh Tibor, aki a Józsefvárosi Önkormányzat Kisebbségi és Emberi Jogi Bizottságának is elnöke, valamint a Fővárosi Közgyűlésben 1990 és 2010 között a Kisebbségi, Emberi Jogi és Vallásügyi Bizottság alelnöki tisztségét töltötte be. A rendelkezésre álló forrásanyagokból, valamint a Benga Oláhval készített interjú alapján az derült ki, hogy az öt főt foglalkoztató intézmény legfontosabb feladata a kulturális, leginkább zenei programok – a kerületi roma előadóművészek, elsősorban a muzsikus romák részvételével zajló fesztiválok, a kerületi intézményekben, például idősek otthonában való fellépések – szervezése volt, A kulturális programok közül a legnagyobb szabásúak az Orczy Parkban rendezett fesztiválok voltak, ezekkel a későbbiekben külön is foglalkozom. Benga Oláh szerint tevékenységeik időnként túlmutattak a törvény által előírt feladatokon, ám szociális ügyekben, speciális esetekben is megpróbáltak a segítségükért forduló kerületi roma családoknak támogatást nyújtani. Ezek a feladatok leginkább a jogcím nélküli roma családok kilakoltatásának megakadályozásában merültek ki, illetve annak meggátolásában, hogy munkaviszonyuk megszűnése után utcára kerüljenek azok a romák, akik nem maradhattak tovább a szolgálati lakásokban.[274]

[272] Kállai 2003: 34.
[273] A már említett szakdolgozatok és doktori disszertációk (Nagy Zsuzsa, Nagy Klára, Dr. Balázs András)
[274] Lakatos Elza 2006: Mit csinálnak a kerületi roma önkormányzatok (Szúrópróba III.). *Amaro Drom.* http://www.kisebbsegivalasztasok.mtaki.hu/adattar/cikkek/2002-2006/amarodrom_2006_07_lakatos.html.

Ezen felül Csorba Zoltán egykori önkormányzati képviselő kezdeményezésére és a Józsefvárosi CKÖ támogatásával jött létre 1997-ben a Józsefvárosi Roma Szolgálat, mely a kerületi roma gyerekek iskola utáni korrepetálásával, szabadidő eltöltésével foglalkozott, ám ezt a Józsefvárosi Önkormányzat 2011-ben jogutód nélkül megszüntette, többek között arra hivatkozva, hogy az intézmény által generált és fenntartott szegregációra *nincs szükség.*[275] A (kerületi) iskolai szegregáció megléte, illetve a tanodák, tanulókörök működtetése és kivéreztetése rendkívül komplex téma és messzire vinne az elemzés tárgyától, azért érdemes egy pillanatra elidőzni a fenti kijelentés cinikus felhangján.[276] A kerületi CKÖ-nek politikai szerepvállalása egyáltalán nincsen, ezt az egy időre megszűnt önkormányzati kisebbségi, illetve a 2020 óta Kulturális, Civil, Oktatási, Nemzetiségi, Sport és Esélyegyenlőségi Bizottság politikai pártokhoz tartozó tagjainak lehet vállalt feladata.

Érdemes külön idézni Benga Oláh Tibor a helyi cigányság szerepével, kerületbe való beágyazottságával kapcsolatos gondolatait. Egy 2010-es interjúban egy békés, az etnikai és társadalmi feszültségektől mentes városnegyed képét festette le, amikor a helyi roma közösség kerületi társadalmi beilleszkedéséről kérdezték: „*Itt a cigányok és nem cigányok évszázadok óta békében és szeretetben élnek együtt. Soha nem volt roma-magyar ellentét, mint más városokban. Arra törekszünk, hogy a jövőben se legyen ez másképp.*”[277] Benga Oláh mindazonáltal a kerületi romák alatt kizárólag a muzsikusokat érti, ahogy ez – a CKÖ identitásépítésre gyakorolt potenciális hatását is taglaló – interjújából is kiderült.

> *„A tősgyökeres józsefvárosi romáknak nem kell identitást gyakorolni, megvan nekik. Ősidők óta mi magyar cigányok vagyunk és megvan a mi kultúránk, megvan a mi identitásunk. Nem kell politikai segítség ehhez. Az más, hogy kulturális programokat csinálunk, és azon részt vesznek. De azelőtt is részt vettek, 50 évvel ezelőtt is csináltunk meg 100 évvel ezelőtt is csináltunk.”*[278]

A határozott állásfoglalás egyfelől pozitív, büszke deklarációja az önálló, biztos alapokon nyugvó roma identitásnak és kultúrának, másfelől azonban kirekesztő a kerületben élő, nem muzsikus cigányokkal szemben; az ő léte-

275 Miért zárt be a Józsefvárosi Roma Szolgálat? 2011. július 30. http://www.sosinet.hu/2011/07/30/miert-zart-be-a-jozsefvarosi-roma-szolgalat/.

276 Kende Ágnes 2018: A roma gyerekek méltányos oktatását segítő programok lehetőségei az oktatási egyenlőtlenségek rendszerében. *socio.hu* 1. 146-162.

277 Fontos Erzsébet 2010: *Romák kezében Józsefváros jövője.* http://www.hirextra.hu/2010/08/03/romak-kezeben-jozsefvaros-jovoje/.

278 Részlet az Oláh Tiborral 2012. július 12-én készített interjúból.

zésük, lokális létjogosultságuk tulajdonképpen nincs elismerve. Benga Oláh mondatai jól megvilágítják a roma közösség heterogeneitását, amely a nyócker hibriditásához vezetett: konfliktusokkal, ellentétekkel terhelt viszony a közösségen belül, amely közösség mindazonáltal kívülről sok esetben egységesen stigmatizált. Ugyanebben az interjúban hasonló gondolatok merültek fel a nyócker mint gettó problémája kapcsán. A saját élettörténetével a muzsikus romák egy generációjának tipikus élettörténetét modellezve még plasztikusabban fény derült a zenész cigányok elkülönülésére, a Józsefvároson belüli státuszuk feljebbvalóságának érzésére. Továbbá, a városnegyeddel kapcsolatban – ahogy ez a történeti fejezetből a II. világháború előtti és utáni muzsikusok visszaemlékezései kapcsán kiderült – a gettó idealizálására, a nyócker mint befogadó, biztonságos otthon megjelenítésére.

„Aki nem itt lakik, az bármit mondhat. Messziről jött ember azt mond, amit akar. Én például, mint zenész, 1962-ben, 16 éves koromban már elkezdtem Nyugat-Európában turnézni. Első utam Belgiumba vezetett, utána állandóan külföldön voltam 1990-ig. Volt, ahol csak pár hónapot, volt, ahol több évet, például Frankfurtban. De mindig sírtam és hazajöttem ebbe az úgynevezett gettóba. Nekem ez a gettó kell. Ahol sok roma él. És a tősgyökeres józsefvárosi romák mind nagyon nagyszerű, tanult, művész emberek, zenészek. Természetesen van hígulás, mert feljönnek olyan családok vidékről, akiknek már kilátástalan a helyzete és feljönnek Budapestre, a VIII. kerületbe, utána akár kimennek külföldre, akár Kanadába. Én nem ezekről a romákról beszélek. Nagyon sajnálom őket, de sajnos nem tudunk rajtuk segíteni. Én a tősgyökeres józsefvárosi muzsikus romákról beszélek. Mi nagyon szeretjük ezt a gettót, és itt akarunk élni és itt fogunk meghalni."[279]

A gettó egyfelől tehát teljesen pozitív fogalomként jelent meg, vagyis egy abszolút szándékolt szegregáció következményeképpen létrejött lakóhelyként, ahol a muzsikus cigányok mindig is éltek. Ez az önként létrejött gettó, ahol a roma társadalom magas státuszú, elit rétege élt, hígult fel Benga Oláh szerint más cigányokkal, akiket ő nem is romának, hanem bevándorlónak nevez. A már említett interenetes cikkből idézve:

„Tapasztalataim szerint a Teleki tér környékén nem magyar cigányok élnek. Ők Romániából bevándorolt cigányok, akik a kerületben telepednek le. Nem tudni, mi okból tartózkodnak itt. Nem ismerem őket, csak látom, hogy ott lődörögnek az utcákon. Természetesen nem csak Romániából bevándoroltak vannak, hanem vidékről betelepültek is. Ők az utcán, a piac környékén

[279] Részlet az Oláh Tiborral 2012. július 12-én készített interjúból.

> *és az Erdélyi utca és a Népszínház utca végén lézengenek. Akik ezt a környéket megszállták, nem nyolcadik kerületi lakosok. A helybéliekkel semmi gond nincsen, a bevándorlókkal annál inkább."*[280]

A zenészrétegen kívül álló romák, a vidékről, vagy Romániából bevándorlók, az alacsonyabb státuszú, kirekesztett, gyakran munkanélküli, esetleg illegálisan itt tartózkodó, lakásfoglaló cigányok tehát nem tartoznak a kerületi CKÖ látóterébe; mintha az ő sorsuk, életkörülményeik javítása nem lenne feladata a kisebbségi önkormányzatnak. A Benga Oláh által lefestett Józsefváros és annak roma lakossága tehát egy sajátos, egyedi szeletét ragadta meg a hibrid nyóckernek. A városnegyed itt a társadalmilag és kulturálisan beágyazott, erős hagyományokkal rendelkező, bár azokból az utóbbi évtizedekben sokat vesztő muzsikus cigányok otthonaként tűnt fel, amelybe sajnálatos módon kerültek be az elmúlt időkben a kilátástalan helyzetű, lenézett, nagyrészt ignorált mások. Mintha a könyv elején említett *kint* és *bent levés* dichotómiájának egy új szintje jelent volna meg: a nem zenész, vidéki, szegény romák csak kívül rekedhettek azon a gettón, amely a tősgyökeres józsefvárosi romák valódi otthona.

Roma Parlament

A fejezet másik bemutatandó intézményének egyedülálló, a városnegyed komplex és hibrid identitásának szempontjából reprezentatív szerepéről a bevezetőben már említést tettem. A Tavaszmező utca 6. szám alatt található Roma Parlament 2016-os bezárásáig emblematikus helyszíne volt nem csak a kerületi, hanem az egész budapesti cigányságnak is. Idézve az egykori honlapjukon, a *www.romaparlament.hu*-n található bemutatkozó szövegből:

> *„A Magyarországi Roma Parlamentet 1990-ben alapították civil cigány szervezetek, a cigányság első, nem állami szervezésű csúcsszervezeteként. Alapszabálya szerint érdekképviseletet lát el, a magyarországi cigányság helyzetének tömeges méretű megváltoztatásáért és kulturális identitásának megőrzéséért dolgozó intézményeket, művészeti-közéleti szakmai programokat, jogvédő irodát működtet és érdekérvényesítő tevékenységet folytat. Inspirálja, informálja és koordinálja a cigány társadalmi civil önszerveződést."*[281]

[280] Fontos 2010.

[281] http://www.romaparlament.hu/2008052120/roma-parlament/dokumentumok/bemutatkozo-mo-i-roma-parlament.html.

A fejezet elején szemléltetett, bizonyos szempontból eleve kudarcra ítélt kisebbségi politizálás rendszerváltás körüli erőterében a Roma Parlament és a körülötte megjelenő mozgalom tulajdonképpen a függő helyzetben lévő roma önkormányzatok ellenpólusának tűnhetett. Ahogy Neményi Mária és Szalai Júlia szociológusok fogalmaztak, 1989 után felerősödtek az állampolgáriságot és egyéni szabadságot, illetve az egyenlő emberi méltóságot középpontba állító emberi jogi diskurzusok, új utakat nyitva a kisebbségi politizálás terén, és jelentős ideológiai befolyást gyakorolva a roma politikai diskurzusra. A Magyarországi Roma Parlament ezeket a hangokat erősítette fel, a hazánkban élő különböző roma csoportok demokratikus játékszabályok szerint működő ernyőszervezeteként, hangsúlyozva a cigányság nagy részét érintő szociális leszakadás és nyomorúságos élethelyzet megváltoztatásának fontosságát. Visszautalva a fraseri distinkcióra, az affirmatív politizálás helyett valódi elismerést követelve a Roma Parlament a változást elsősorban a romák politikai emancipációjától várta.[282] Ahogy Zsigó Jenő fogalmazott az indulás kapcsán:

> *„Annak idején a Roma Parlamentet azért hoztuk létre, mert úgy láttuk, hogy a roma nép politikai érdekei – a különböző csoportok kulturális különbözősége ellenére – azonosak. Függetlenül attól, hogy valaki városi, értelmiségi, cigány anyanyelvű, magyar cigány stb., számtalan olyan pont van, ahol minden magyarországi cigány érdeke egybeesik. (...) A Roma Parlament jól indult. Lerakta a modern roma politizálás elvi és szakmai alapjait. Mindenki tagja volt: Farkas Flóriántól és Náday Gyulától kezdve Raduly Józsefig, mindenkit bevontunk. Mind az alapító tagok, mind a később csatlakozók kivétel nélkül tagsággal és önálló jogi személyiséggel rendelkező civil cigány szervezetek voltak. Számuk rövid idő alatt száz fölé emelkedett. Az ernyőszervezet feladata az volt, hogy megfogalmazza, képviselje és érvényesítse a cigányság közös érdekeit. Néhányan felismertük a Roma Parlament létrehozásának szükségességét, mert érzékeltük, hogy egyedül egyetlen szervezet sem tudja úgy kifejezni a közös érdekeket, ahogy több szervezet tudná.”*[283]

A Roma Parlament szervezeti felépítése, az alapszabály alapján az évente egyszer ülésező kongresszusból, illetve a legalább havonta ülésező elnökségből állt. Míg a kongresszus a legfőbb döntéshozó szervként többek között az alapszabály elfogadását és módosítását, valamint a tagsággal kapcsolatos döntéseket szabályozta, addig az elnökség, a kongresszus által felruházott

[282] Neményi-Szalai 2017: 67.

[283] Zsigó Jenő 2005: Feltárni és megnevezni az elnyomások direkt rendszerét, In Neményi Mária, Szalai Júlia (szerk.): *Kisebbségek kisebbsége. A magyarországi cigányok emberi és politikai jogai.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest. 12.

hatáskörében önállóan járt el; tagjai a megválasztott elnök és a két alelnök voltak. A harmadik szerv a Roma Parlamentben belül a gazdasági ügyeket kontrolláló Ellenőrző Bizottság volt, melynek három tagja félévenként ellenőrizte a szervezet működését. Az alapszabály rögzítette, hogy a Roma Parlament vagyonát az állami költségvetési támogatásból, hazai és külföldi jogi- és magánszemélyek adományaiból, pályázati támogatásokból, rendezvényei és kiadványai bevételéből és a tagdíjakból szerezhette meg. A Roma Parlament elnöke kezdetben Horváth Aladár volt, majd az ő kiválása után Zsigó Jenő, az alapszabály 1991-es megalkotásakor a két alelnök Benga Oláh Tibor és Krasznai József voltak.[284] A Roma Parlament Szervezeti és Működési Szabályzata alapján az intézmény legfőbb feladata az volt, hogy pótolja a cigány kisebbségi intézményrendszer – részben a bizonytalan kimenetelű, rövid távon működő pályázati rendszerből fakadó – hiányosságait.[285]

Sokatmondó, hogy az említett, 1997-es Martin Kovats tanulmány már a *Roma Parlament felemelkedése és bukása* címen írt az intézmény (elsősorban politikai szempontú) történetéről. Kovats hangsúlyozta, hogy az első néhány évben a Roma Parlament volt a legdinamikusabb roma szervezet, amely többek között petíciót fogalmazott a holokauszt áldozatok kárpótlása ügyében, foglalkoztatási és képzési programokat indítványozott a kormánynál, illetve tüntetéseket szervezett a ’90-es években gyakori egri és gyöngyösi skinhead-támadások ellen. Ugyancsak a Roma Parlament biztosította Zsigó Jenő személyében, a kisebbségi törvényt előkészítő Kisebbségi Kerekasztal szóvivőjét. A Roma Parlamentnek az alapítástól számított másfél éven belül negyvennégy tagszervezete volt, ám az alapító tagok, mint például Daróczi Ágnes, Hága Antónia nagyon hamar kiléptek, a kezdeti egység nagyon hamar erodálódni kezdett.[286] Mivel a többségi hatalom a kezdettől bizalmatlan volt a teljes jogú politikai emancipációra törekvéssel szemben, Zsigó szerint a Roma Parlament hamar ellenséggé vált. 1993-ra az 1989-ben alapított Phralipe Független Cigány Szervezet és vele együtt Osztojkán Béla is kilépett, így egykori szövetségesekből a két szervezet egymás riválisává vált.[287] Majtényi Balázs és Majtényi György 2012-es könyvükben a leírtakat *Az önszerveződés lehetősége és lehetetlensége* című alfejezetben mutatták be,[288] szerintük a mindenkori hatalom azon igyekezett, hogy *„megossza, illetve gyarmatosítsa a cigánypolitikát”*.[289]

284 http://www.romaparlament.hu/2008052116/roma-parlament/dokumentumok/alapszabaly.html.

285 *Szervezeti és Működési Szabályzat.* 2008. május 21., (a webhely már nem elérhető). http://www.romaparlament.hu/2008052115/roma-parlament/dokumentumok/szervezeti-es-mukodesi-szabalyzat.html.

286 Kovats: i.m. 64–65.

287 Majtényi–Majtényi 2012: 125.

288 Majtényi – Majtényi György 2012.

289 Majtényi–Majtényi 2012: 124.

A gyarmatosító, felügyelő hatalmi hozzáállás a Roma Parlament finanszírozását is érintette: a rendszerváltás utáni első parlamenti ciklusban 81 millió forint támogatást ítéltek meg a roma szervezeteknek, melyek elosztását a Roma Parlamentre bízták. Azonban maga a Roma Parlament 1992-ben már egyáltalán nem jutott támogatáshoz, míg rivális szervezeteinek az országgyűlés folyamatos anyagi biztosítékot nyújtott.[290] A Roma Parlament megléte óta tehát mindvégig kevés állami segítséggel, különböző pályázatokból, többek között a Soros Alapítvány támogatásával működött. A szervezeti konfliktusokat, a roma politizálás nehézségeit tükrözte Zsigó Jenő egy 1994-ben megjelent nyílt levele a roma szervezetek vezetőihez.

„[...] *saját közvetlen érdekeinken túl képesek vagyunk egymásért is «politizálni», közösséget vállalni egymással, úgy is mint magyar állampolgárok a magyar állampolgárokkal, úgy is mint cigányok a cigányokkal és úgy is mint emberek az emberekkel. A Roma Parlament politikai hitvallása fejeződött ki az előző mondatban, és fontos, hogy ez a politikai-emberi gondolkodásmód és gyakorlat teret nyerjen az egymást is letaposni képes korlátolt, szűklátókörű politikával szemben. A roma parlamentes gondolkodásmódnak fent kell maradnia a társadalmi szervezetekben, meg kell jelennie a cigány kisebbségi önkormányzatokban és az országos kisebbségi önkormányzatban. Politizáljunk szépen és emberségesen, hogy felemelt fővel járhassunk mindenkor.*"[291]

A Roma Parlament – amely a Fővárosi Önkormányzattól kapta használatba a Tavaszmező utcai épület első emeletét – azonban nem szűnt meg, hanem hosszú évekre élénk, jelentőségteljes hellyé vált. Az épület, amely kezdetben a Phralipe (Testvériség) Független Cigány Szervezetnek és *Phralipe* című újságuknak adott helyet, fokozatosan más szerepekkel is bővült; itt működött az 1991-től 2010-ig megjelenő *Amaro Drom* roma lap szerkesztősége, valamint a Konfliktusmegelőző és Jogvédő Iroda is.. A Roma Parlamentet és a Fővárosi önkormányzat által alapított Romano Kher Cigány Házat Zsigó Jenő személye kötötte össze, aki mindkét szervezet vezetőjeként, valamint az ugyancsak a Tavaszmező utcai épülethez kötődő, ott próbáló Ando Drom folkzenekar vezetőjeként döntően irányította az ott folyó tevékenységeket. Miután a Romano Kher 2011-ben a Fővárosi Közgyűlés döntése nyomán megszűnt, és a Napház intézményével együtt a Fővárosi Roma Oktatási és

[290] Wizner Balázs 2005: Osztok, keverek. Cigány programok és roma szervezetek finanszírozása a rendszerváltás után. In Neményi–Szalai (szerk.): *Kisebbségek Kisebbsége*. Új Mandátum Könyvkiadó. Budapest. 436–439.

[291] *Amaro Drom*. 4.évf. 11.sz. (1994. nov.). A Roma Parlament levele a cigány szervezetek vezetőihez.

Kulturális Központtá (FROKK) megalakult,[292] a Roma Parlamentből kikerültek az addig ott domináló Cigány Házas programok, így a Tavaszmező utcai közösségi helyszín utolsó éveiben, a 2016-os bezárása előtt „tetszhalott" állapotba került.

Junghaus Tímea művészettörténész a Roma Parlament nekrológjában idézte fel az utolsó évek megalázó és méltatlan történéseit: az intézmény 2012-ben kilakoltatásra figyelmeztető levelet kapott az önkormányzat által ígért bérleti szerződés helyett, de a civil ellenállás, illetve a Günter Grass vezetésével zajló nemzetközi összefogás hatására a kilakoltatás nem következett be. 2016 májusában az EMMI bejelentette, hogy a Roma Parlament épülete helyén fog megépülni az új, fővárosi roma kulturális központ (a Cziffra György Roma Oktatási és Kulturális Központ 2020 első felében még nem nyílt meg, a Tavaszmező utcai telken az építkezés nem kezdődött el). Végül 2016 októberében a kerületi rendőrség pár óra alatt lezárta a teljes épületet, és kilakoltatta a Roma Parlament Egyesületet.[293]

A Roma Parlament mint helyszín

Az egykori helyiség előtere adott otthont a Balázs János Galériának, az utcára néző nagyterem pedig a Magyarországon egyedülálló, állandó, több mint 250 alkotást számláló roma képzőművészeti kiállításnak, mely kezdetben a képzőművészek adományozásával, később ajándékozással és vásárlással bővült. Ezek mellett a Roma Parlamentben zajlott évekig a Roma Akadémia elnevezésű képzéssorozat; az egész épületet játéktérnek használva itt játszott számos alkalommal a 2002-ben alapított Maladype független színház, itt került megrendezésre számtalan jazz-, komolyzenei, illetve hip-hop koncert. A Roma Parlament könyvtára a cigány szakirodalmi és szépirodalmi kiadványokat gyűjtötte be, az intézmény saját kiadói programja pedig képzőművészeti albumokat, szépirodalmi műveket, cigány színdarabok videofelvételét és kortárs folklórgyűjteseket bocsátott az érdeklődök rendelkezésére.[294] Egy 2006-os szakmai beszámolóban közösségi támogató programok alatt a fentieken kívül a tehetséggondozás, a művészeti menedzsment szolgáltatások és az autonóm alkotói lehetőség biztosítása szerepeltek. Mint látható tehát, a Roma Parlament a kulturális szféra minden, a civil és tudományos platform számos elemét felvonultató és bemutató hellyé vált az évek során.

292 http://www.frokk.hu/intezmenyunk/frokkalapito.

293 Junghaus Tímea 2016.

294 http://www.romaparlament.hu/2008052120/roma-parlament/dokumentumok/bemutatkozo-mo-i-roma-parlament.html.

Ezekben a bekezdésekben lehetetlen felsorolni azt a több száz művészeti és kulturális eseményt (kiállítást, színházi előadást, koncertet, workshopot, filmvetítést), amelyek a Roma Parlamentben zajlottak az elmúlt bő húsz évben, azt viszont lényeges konstatálni, hogy az intézmény nevéből a „parlament" tag mintha lassan jelentőségét vesztette volna: a politikai szerepvállalás, a cigány kisebbségi politizálás súlya idővel elhalványult. Míg egy 1998-as írásában György Péter egy, a Néprajzi Múzeum roma kiállítása kapcsán szervezett beszélgetés helyszíneként a Roma Parlamentet kontaktzónának ábrázolta, amely a „*cigányság sorsát alakító politikai döntések meghozatalának, vad, gyakran kezelhetetlennek tűnő vitáknak színtere*" volt,[295] a fokozatosan bekövetkező depolitizálódást Fris E. Kata is alátámasztotta a vele készült interjúban.

> [Az első négy év, vagyis 1991 és 1995 között] „*ez egy nagyon pezsgő időszak volt, nagyon sok mindent gondoltak, a Roma Parlament egy fontos tanácskozó hely is volt ekkor. Abszolút a politikai nyomásgyakorló ereje sokkal erősebb volt. Én '96-ban kerültem ide, akkor volt egy átmeneti időszak, amikor még ez fontos volt, de lassan, vagy párhuzamosan ment a kettő, a kulturális önreprezentáció és a politikai vonal, és aztán ez áttevődött teljesen a kulturális oldalra. Ennek az lehet az oka, hogy azok az emberek, akik politizáltak, többen csalódtak, vagy más csoportokhoz pártoltak át.*"[296]

1996-tól 2009-ig tehát a hangsúly fokozatosan a kulturális önreprezentációra került. Az, hogy ez a hangsúlyeltolódás mennyiben a roma politizálás széttagozódásának és belső konfliktusainak volt köszönhető és mennyire azon külső – de interiorizált – hatásmechanizmusnak, amely a cigányságot elismerni, értékelni kizárólag a művészeti platformon tudja, nehezen megválaszolható. Az egymásra bizonyára ható két szempont mindenesetre azt eredményezte, hogy a Roma Parlament, eredeti célkitűzéseinek egy részét teljesen kizárva, kulturális szempontból nem csak Magyarország, de talán Közép-Európa legfontosabb roma helyszínévé vált. A kulturális központ-jelleg természetesen két irányba hatott: egyfelől megismertette, láthatóvá tette a kortárs roma kultúra nagy részét a kívülállók, látogatók számára, másrészt nagyon fontos közösségformáló találkozóhelyet biztosított a budapesti, illetve kerületi roma lakosok számára. Továbbá, ahogy azt Fris kiemelte, mivel sem a művészeti, sem a civil rendezvényeknek nem volt kimondottan etnocentrikus, csak romáknak szóló jellege, ezért a különféle események több szinten is integratívan hatottak. Egyfelől a nem roma résztvevők, látogatók által, másrészt az egyes kiállítások, rendezvények rendezési szempontjai által, melyeknél nem a kizá-

295 György Péter 1998: Noé Bárkája, Bábel tornya, Édenkert. In *Digitális Éden*. Magvető. 80.
296 Részlet a Fris E. Katával 2012. június 22-én felvett interjúból.

rólagos roma, hanem a romákhoz valahogyan kapcsolható tematika (például fotókiállítás indiai nomád törzsekről) volt jellemző. Az eredeti célkitűzések, illetve az a komplex, nagyon sokrétű és úttörő munka, amivel az intézmény a '90-es évek elején megjelent, az évek alatt az egyre szűkülő lehetőségekben, a támogatások fokozatos megvonásának béklyójában találta magát. Ahogy Pócsik Andrea és Müllner András érzékenyen és értően megfogalmazták a Roma Parlamentben 2013-ban *Kitágított terek* címmel megrendezett „kiterjesztett mozi" műfajú előadásról szóló tanulmányukban:

> *„A Roma Parlament osztozott és osztozik azoknak a kulturális intézményeknek és vállalkozásoknak a sorsában, mintegy tükröződik azokban, melyek a filmeken megjelennek. A kisebbségi kultúrának ezek a vállalkozásai és kísérletei, mint a roma kulturális örökség, az oktatás, a roma civil intézmények, kulturális nevelés és színházi aktivitás mind elhasználódtak, megosztódtak és leromboltattak a rendszerváltás előtti és utáni magyar politika által."*[297]

Visszatérve a kulturális önreprezentáció kérdésére, mindenképp ki kell emelni a Roma Parlamentben zajló zenei események jelentőségét.[298] Junghaus visszaemlékezésében hangsúlyozta, milyen sokféle zenei stílus képviselője indult innen, többek között a roma folkzenét játszó Ando Drom zenekarból kiváló énekesnők, Horváth Mónika és Miczura Mónika (Mitsoura), az intézmény ösztöndíjasaként itt koncertező Kállai Ernő hegedűművész, aki később Itzhak Perlman tanítványa lett, Oláh Kálmán, a Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem tanára, Oláh Tzumo Árpád zeneszerző és jazz zongorista, Orgon Albert és Szőke Nikoletta jazz énekes, a 2005. évi Montreux-i jazz énekverseny győztese.[299] A Pablo de Sarasatéről elnevezett koncertteremben évekig zajló Kortárs Roma Zeneszerzők sorozat, valamint számos más jazz és komolyzenei koncert különleges fontosságúvá vált nem csak a józsefvárosi, illetve Budapest más kerületeiben lakó muzsikus romák számára, de a jazzhez értő nem roma közönség számára is. Így, míg a jazz koncerteken volt a legjellemzőbb a keveredés, a roma, nem roma vegyes közönség, addig a komolyzenei koncerteken volt a leginkább homogén roma közönség. Ez utóbbiak Fris szerint egyfajta roma ünnepnek számítottak, mivel a gyakran még gyerek-,

297 Müllner András – Pócsik Andrea 2016: Fedőemlékek. *Filológiai Közlöny.* 62: 4. 327.

298 Példaként említve a 2006-os évet, a Roma Parlament közel tíz nagy hírű koncertnek adott helyet, többek között Szakcsi Lakatos Béla és Oláh Tzumó Árpád jazz koncertjeinek, illetve az Ando Drom folkegyüttesnek. Forrás: A Magyarországi Roma Parlament közművelődési tevékenységének szakmai beszámolója 2006.

299 Junghaus 2016. .

vagy fiatalkorú, konzervatóriumban tanuló zenészek felé családjaik, illetve az egész muzsikus cigány közösség kiemelt tisztelettel fordult.

> *„Én ünnepként éltem meg, mert egyrészt a koncertek nagyon színvonalasak voltak, másrészt szívet melengető volt látni, hogy mindenki úgy adta meg a módját, a tiszteletet, ezeknek a fiatal diákoknak, leendő művészeknek, akár 10, akár 20 évesek voltak, hogy általában azt kérték, hogy ezek a koncertek legyenek vasárnap, pont azért, hogy el tudjanak jönni a zenész családokból a férfiak is, akik egyébként zenélni szoktak. Ugyanez vonatkozott a cigány zenei rendezvényekre, ha nagy érdeklődésre tartott számot, akkor kifejezetten kérték. Teljesen úgy jöttek, mintha a Zeneakadémiára jöttek volna. Tehát annyira megadták a tiszteletet, nem az, hogy ünneplőben voltak, ezt nem kell kihangsúlyozni, de ők ezt egy nagy zenei élménynek gondolták. Szóval komolyan vették és úgy is viselkedtek. Nem voltak türelmetlenek és nagyon sok olyan fiatal lépett fel, akik ma már nagyon fontosak az európai zenei életben. […] Itt nagyon erős közönség volt a család, és egyáltalán, a budapesti roma közönség és a VIII. kerületi zenész cigány közösség.”*[300]

Mint az idézetből kiderül, a Roma Parlament programjai közül a zenei rendezvényeknek volt a legközvetlenebb és legerőteljesebb kapcsolata a helyi roma közösséggel. A komolyzenei és hagyományos cigányzenei koncertek mellett az intézmény a kerületi hip-hop kultúrának is teret engedett, ezáltal a fiatalabb generációk is rendszeres látogatóvá váltak. 2003 és 2004 között Ponczok Gipsy Béla, a Rádió C műsorvezetője rendezte azokat a freestyle rapversenyeket, melyek eredetileg rádióműsorként jöttek létre, később pedig az Orczy parkos fesztiválokon is megvalósultak. Továbbá ezek a *Rap-port* című műsorok, illetve élő fellépések szerepeltek a későbbiekben ugyancsak tárgyalt *Gipsy Side* című dokumentumfilmben is.[301] A Rap-port, vagyis a rapper fiatalok improvizációs megmérettetése – mely során spontán témákról kellett rappelniük, majd ezt értékelte egy zsűri – a hip-hop szubkultúra jellegzetes, mégis lokálisan egyedi produktuma volt. A free style versenyeken a rapperek ugyanis nem csak a hip-hop tipikus témáit (bűnözés, gettó, pénz, szerelem) dolgozták fel, hanem reflektáltak saját, hibrid identitásukra, romaságukra, valamint a lakóhelyükre, a „nyóckerre” is. Egy, a 2000-es évek elejére jellemző internetes fórumoldalról idézve néhány hozzászólást:

[300] Részlet a Fris E. Katával 2012. június 22-én felvett interjúból.

[301] A kéthetente megrendezett élő Rap-port versenyek a Gipsy Side című filmben betöltött szerepéről a 2011-ben létrehozott online roma hiphop archívumon lehet olvasni: http://www.romahiphoparchive.org/news/2/21/balazs-antos-gipsy-side.

„Tegnap voltam a haver csajommal a Rap-Port bulin!!! Egyszerüen fergeteges volt amikor rap csatáztak!!!! :) Márió nagyon tuti volt na meg Luigi is és még azon kívül az összes nagyon jól vágta amit kellett. Elég durva szövegek jöttek ki a végén de hát most vhol nem erről szol a rap??? Na mind1 csak ennyit akartam! UI: 27 nap mulva ismét RAP-PORT!!!"(Lil'Baby, 2004.11.14) „ROMA PARLAMENT. Ez hiányzott Magyarországnak" (Diesel, 2004.11.22.)[302]

Kulturális csomópont vagy ismeretlen hely?

Az idősebb és fiatalabb roma közönséget vonzó programok mellett az évek során a Roma Parlament egyre több szinten került be a köztudatba, így az oda látogatók kulturális, etnikai háttere is egyre sokszínűbb lett. A későbbiekben bemutatott Beyond Budapest – amely az első, úttörő városi sétákat szervezte a városnegyedben – túrája egyik állomásaként például turista-útvonal helyszínné vált. Számos városrehabilitációval, kulturális szervezéssel kapcsolatos szakmai program is itt került megrendezésre, 2009-ben pedig, amikor a rossz állapotban lévő épületet le akarták bontani, jelentős civil összefogás alakult különböző, kerületi és más szervezetekből (többek között a Magdi Fesztivált is létrehozó ZöFivel), aminek következtében a Kulturális Örökségvédelmi Hivatal ideiglenes védelmet adott a házra.[303] A Roma Parlament tehát újabb és újabb társadalmi csoportok számára lett ismert, az ismertség pedig bizonyos szempontból eltolódott a külföldiek irányába. Újból idézve a Frissel készült interjúból:

„Idővel, ahogy megismerték az itt élő külföldiek, vagy híre ment egy-egy dolog által, bekerültünk az összes guide-ba. Nem is tudom, hogy a Pesti Est vagy más lap foglalkozott-e a kiállításainkkal, miközben a Let's go, az összes többi Budapest guide folyamatosan jöttek és frissítettek és ez alapján születtek kapcsolatok."[304]

Érdemes összevetni a Roma Parlament honlapján található éves beszámolókat és program-archívumokat, melyekből ugyancsak kirajzolódik, hogy a 2000-es évek végére a kulturális-művészeti programok (koncertek, kiállítások) helyét egyre inkább a lokális civil összefogás eseményei, a negyedrehabilitációs egyeztetések, illetve a külföldi szakmai és civil szervezetek, érdek-

302 Az idézeteket szöveghűen közlöm. http://www.zene.net/forum/index.php?k=4&t=2647.
303 http://8ker.blog.hu/tags/m%C5%B1v%C3%A9szkert.
304 Részlet a Fris E. Katával 2012. június 22-én felvett interjúból.

lődők látogatása vették át. Míg tehát a rendelkezésemre bocsátott 2005-ös és 2006-os szakmai beszámolókban minden hónapra jutott legalább egy zenei rendezvény és kiállítás, addig a 2010-es Roma Parlament programjai között az alább felsoroltakat találhatjuk: a Public Interest Law Institute (PILI),[305] a Fighting Discrimination Program at Human Rights First,[306] az Artemisszió Alapítvány[307] látogatása; illetve havonta legalább egy, a Magdolna negyed rehabilitációs programhoz kapcsolódó esemény.[308] Miközben a programok, a képzőművészeti gyűjtemény az ezredfordulóra bekerült a külföldi útikönyvekbe, bevonzva a nyóckert egyébként jó eséllyel elkerülő turistákat, a többségi társadalom, a magyarországi nyilvánosság továbbra is nagyrészt ignorálta a kortárs roma kultúra emblematikus helyszínét.

A Roma Parlament tehát – Pócsikék kifejezésével élve – *kitágított tér* volt, kicsiben modellezve azokat a jellegzetes társadalmi és kulturális gyakorlatokat, amelyek hibrid hellyé, a kirekesztettség és a figyelem, exponált állapot keverékévé tették a nyóckert. Mint feljebb említettem, hacsak rövid ideig, de itt összpontosult a kerületi hip-hop szubkultúra jelentős része. Ez végső soron nem csupán önmagában fontos tény, hanem azért is, mert az ide rendszeresen bejáró környékbeli fiataloknak a hely – festményeivel, kiadványaival, munkatársaival és egyáltalán, létével – identitást, azonosulási lehetőséget nyújthatott. Itt találkozhattak a 2000-es évekre egyre inkább pozíciójukat vesztett muzsikusok is, hogy egymást, illetve a fiatal, még tanulmányaikat folytató zenészeket meghallgassák. A Roma Parlament tehát, mint a városnegyed egyik legkiemelkedőbb roma csomópontja, összefogott és szintetizált számos olyan kulturális eseményt, produktumot, melyek a könyv későbbi fejezeteiben részletes bemutatásra kerülnek, illetve reprezentálta az azok kapcsán kialakuló hibrid identitást.

Összefoglalva a két intézmény, a kisebbségi önkormányzat és a Roma Parlament VIII. kerületi szerepét, egyértelműen megállapítható, hogy a politikai érdekképviselet, a roma közösség helyi, illetve tágabb szintű érdekeinek felvállalása – csak kis részben, illetve rövid ideig jutott általuk érvényre. A kisebbségi önkormányzatok rendszerének erőtlensége, mely a többek által is elhibázottnak ítélt kisebbségi törvényből fakadt, a Józsefvárosban is feltűnő. A Roma Parlament, bár kezdetben a legaktívabb politikai térként jelen-

305 A PILI egy „pro bono publico", vagyis a közjóért ingyenesen vagy jelképes összegért végzett jogi szolgáltatás nyújtó, budapesti központtal működő nemzetközi szervezet.

306 A Human Rights First (Elsőként az emberi jogok) egy 1978-ban alapított amerikai non-profit szervezet diszrkiminációellenes programja a nemzetközi antiszemitizmus, rasszizmus, idegengyűlölet ellen tevékenykedik.

307 Az Artemisszió Alapítvány egy kulturális antropológusok kezdeményezéseként 1998-tól működő nonprofit közhasznú szervezet.

308 *A Magyarországi Roma Parlament közművelődési tevékenységének szakmai beszámolója 2006. A Magyarországi Roma Parlament programok 2010.* Pályázati beszámoló. XLVI-1/273/5/2010.

tős szerepet játszott a roma emancipációs mozgalomban, hamar a többpárti demokrácia – „oszd meg és uralkodj" – kisebbségipolitikájának áldozatává vált. Mindkét intézmény sokkal inkább a kulturális önreprezentáció helyszíne és eszköze lett, még ha igen különböző módon is. Míg a józsefvárosi CKÖ deklaráltan a kerületi cigány muzsikusok hagyományait és kulturális gyakorlatait kívánta folytatni, valamint ebben nyújtott a legtöbb segítséget, támogatást, addig a Roma Parlament esetében egy jóval sokszínűbb, cizelláltabb és több irányba ható hely jött létre, mely a lokális roma kultúra hibrid voltát hűen tükrözte. Tulajdonképpen a Roma Parlamentben összpontosult azoknak az erőknek a nagy része, melyek a rendszerváltás utáni nyóckert konstruálták: itt találkozott az a számos civil szervezet, művész, underground vagy mainstream előadó, értelmiségi és kilakoltatott, fiatal és idős, kerületi és a belvárosból vagy épp külföldről idelátogató, akiknek jelenléte és megnyilvánulásai az évek során a városnegyed hibrid kultúráját hozták létre.

NYÓCKER-REPREZENTÁCIÓK

Az 1990-es évek óta a nyócker olyan reprezentációs felületként működött – és talán működik ma is –, amely a magyarországi kontextusban egyedülálló módon illusztrálta a posztmodern kulturális reprezentáció-elméleteit, felvetve és ütköztetve a marginalizáció, a lerobbantság, az etnikai büszkeség és a hibriditás, kevert kultúra diskurzusait. A városnegyed mint reprezentációs eszköz felveti azt az alapvető kérdést, hogy ki reprezentálja a nyóckert, az ott lakók, vagy azok, akik kívülről figyelik csak? Mennyiben hatalmasodnak el – a bemutatott történeti-politikai diskurzusokhoz hasonlóan – a többségi társadalom kulturális kódjai és mennyiben van esélye a kisebbségi önreprezentáció lehetőségeinek? Egyáltalán, leválaszthatóak-e egymásról a különböző nézőpontok és reprezentációs rétegek?

A kulturális reprezentáció fogalma, többek között antropológiai (Brubaker), szociálpszichológiai (Moskovici és Jodelet) elméletekre támaszkodva olyan kulturális kódokat jelent, amelyek értelmezési keretet – narratívákat, kitalált hagyományokat és különféle emlékezeteket – biztosítanak a kultúra, a társadalom értelmezéséhez, vagy akár a kulturális változások közösségi feldolgozásához, így segítve egy adott közösség tagjai közötti kommunikációt.[309] Azonban, ahogy az a ’60-as, ’70-es évek antropológiai paradigmaváltásai óta egyre inkább elfogadott álláspont, a kultúra nem valamilyen statikus állapot, produktum, hanem sokkal inkább olyan, dinamikus, folyton változó gyakorlatok összessége, amely *„magában foglalja a társadalmi tudásokat, emlékezeteket (pl. kitalált hagyományok), azok létrehozását, fenntartását, reprezentációit, a reprezentációk színre vitelét, azok eseményszerűségét, és a különféle reprezentációk értelmezéseit is.”*[310] A már sokszor idézett Stuart Hall *Kulturális identitás és diaszpóra* című, a karibi filmes reprezentációkból kiinduló írásában úgy fogalmazott, hogy a reprezentációs gyakorlatokat mindig befolyásolják a beszélő/író, vagyis a megnyilatkozás pozíciói. Az 1990-ben született írás szerint, amikor a *saját nevünkben* beszélünk magunkról és a saját tapasztalásainkról, a beszélő és a beszéd tárgya sosem pontosan ugyanaz, sosincsenek teljesen egy helyen. Az identitás ugyanis, ahogy azt a hibriditás-elméletek kapcsán is láttuk, sosem transzparens és problémamentes. Ahelyett tehát, hogy az identitásról mint egy befejezett tényről beszélnénk,

309 Balatonyi Judit 2015: Lencsék által homályosan. Széljegyzet a kulturális reprezentációs elméletekhez. *Romológia*. 3: 8. 12.

310 Balatonyi Judit: i.m. 12–13.

amit az új kulturális gyakorlatok reprezentálnak, érdemesebb úgy gondolni rá, mint az önépítés sosem befejeződő folyamatára, amely mindig a reprezentációkon belül és nem azokon kívül jön létre.[311] Ezek a megállapítások azt implikálják, hogy – válaszolva a fent feltett kérdésre – a nyócker hibrid, köztes térként megkonstruálódó identitása meghaladja a kintiek és bentiek, vagy a mi és ők reprezentációinak bináris felépítését. Ahogy Hall is hangsúlyozta, a reprezentációk határai különböző helyeken, időkben és különböző kérdésekkel kapcsolatban újra és újra áthelyeződnek, a különböző reprezentációk pedig nem egymást kölcsönösen kizáró kategóriák lesznek, hanem egy mozgó skála megkülönböztető pontjai.[312]

A kulturális reprezentációk kisebbségi térben való megjelenése kapcsán azonban nem csak a reprezentációk egymásba csúszását kell figyelembe venni, de azt az emancipatorikus mozzanatot is, ami egyáltalán létrehozta az önreprezentáció lehetőségét. Ez pedig a romák esetében különösen fontos, hiszen ők, Európa legnagyobb transznacionális kisebbségeként, az önreprezentáció hiányában évszázadokon keresztül csak többségi társadalom sztereotipizáló képein keresztül láttattak. A modernizálódó Európa, az „egzotikus" kultúra iránti vágyból kifolyólag nem csak premodernnek, illetve történelem nélkülinek tekintette a romákat, de a felvilágosodástól kezdve alakította is azt a reprezentációt, amely szerint a romák vagy menekültek a modernitás rendje alól, vagy komoly fenyegetést jelentettek annak fenntartására és fejlődésére. A 19. században a cigányábrázolás fokozatosan stilizálttá és egzotikussá vált, megjelent a misztikus, kalandvágyó, romantikus, szabadságszerető és törvényen kívüli cigány képe.[313] Ursula Hemetek, idézve Klaus Michael Bogdal *Europe invents the Gypsies* című könyvének címét, egyenesen azt állítja, hogy „a cigányt" Európa találta fel. Miközben a romákat a 15. századi Európába való érkezésüktől kezdve folyamatosan kiközösítették, diszkriminálták, addig – elsősorban a roma zenészek révén – virágzott a cigány romanticizmus. Ez utóbbi narratíva viszont a romák részvétele nélkül született meg.[314]

Annak detektálása, hogy ez a deficit a közelmúltban – például a nyóckerben is – elmozdult és a roma önreprezentációnak többféle csatornája nyílt meg, természetesen nem egyszerűsíti le ezen reprezentációk értelmezését, de legalábbis, egyetértve Müllner Andrással, biztosítja a láthatóság kiterjesztését. Müllner Ian Hancockot idézi, aki „az identitás feletti kontroll átvétele"

[311] Hall, Stuart 1990: Cultural Identity and diaspora. In Jonathan Rutherford (ed.): *Identity: Community, Culture, Difference*. 1990. Lawrence & Wishart. 222.

[312] Hall, Stuart 1990: 228.

[313] György Eszter 2019: 10.

[314] Hemetek, Ursula 2017: Roma and „their" Music in South-eastern Europe: Silenced Voices? Exclusion, Racism and Counter-Strategies. In Kirkegaard, Annemette – Järviluoma, Helvi – Knudsen, Jan Sverre – Otterbeck, Jonas (eds.): *Researching Music Censorship*. Newcastle upon Tyne. 84.

kapcsán az identitás fogalmát magától értetődően és pozitív értelemben alkalmazta, odaértve mellé az önreprezentációt is. Hancock számára ugyanis az identitás olyan alárendelt territórium, amelyért felszabadító gyarmati háborút kell vívnia azoknak az alárendelteknek, akik azonosságát egy hierarchikus uralmi rendszerben, kívülről határozzák meg.[315]

Egy stigmatizált városnegyed kapcsán ugyancsak különösen nagy tétje van a reprezentációk ütköztetésének, illetve az önreprezentáció lehetőségének. Az angol szociálpszichológus, Caroline Howarth az angliai Brixton ellentmondásos megítélését vizsgálta a városi fiatalokkal készített kutatása alapján.[316] Howarth szerint, míg a brixtoniak lakóhelyükhöz fűződő viszonyát egyfajta ünnepi és büszke érzés jellemzi, addig a szélesebb társadalomban és a közvéleményben a városról egy szélsőségesen negatív kép uralkodik, ez utóbbi reprezentációk egy rasszizmustól, szegénységtől, bűnözéstől sújtotta helyről beszélnek. Brixton esetében tehát egyértelműen ütköznek egymással a belülről és a kívülről jövő képzetek: egy veszélyes, bűnös, sötét város képe áll szemben egy multikulturális, vibráló közösségi érzéssel. Howarth elemzésében ennél az ellentmondásnál kiemeli a „hogyan látjuk magunkat?" és a „hogyan látnak mások minket" dialektikáját. Ahogy a szerző fogalmaz, amikor egy hely, egy közösség identitását próbáljuk meg feltérképezni, azt a kérdést kell feltennünk, hogy a vizsgált identitás kinek a szemében jön létre *(Identity in whose eyes?)*.[317] A stigmatizált helyek azonban a külső tekintetek számára sem feltétlenül csak viszolygást váltanak ki; az „egzotikus" másság iránti vágy a kiváncsiságot is táplálhatja. Ahogy Polyák Levente idézi Peter Stallybrasst és Allon White-ot a városi perifériák újrafelfedezéséről írott tanulmányában:

> *„Idegenkedés és csodálat, ezek az ikerpólusai annak a folyamatnak, amelyben az «Alacsony» elutasítását és felszámolását megcélzó politikai akarat megjósolhatatlan kimenetelű konfliktusba kerül a «Másik» iránti csodálattal. (...) Ezért van az, hogy ami társadalmilag periferikus helyzetű, az szimbolikusan gyakran középponti helyet foglal el."*[318]

A nyócker reprezentációi kapcsán tehát, ezeket a szempontokat figyelembe véve, együtt vizsgáltam a hegemonikus, győztes és oppozicionális reprezentációkat; azokat, amelyek a rendszerváltás után viszonylag stabilan, évekig

[315] Müllner András 2015: 49–50.

[316] Howarth, Caroline 2002: Identity in Whose Eyes? The Role of Representations in Identity Construction. *Journal for the Social Behaviour.* 32. 2. 146.

[317] Howarth, Caroline: i.m. 159.

[318] Polyák Levente 2007: A periféria városi terei, avagy Budapest széleinek újrafelfedezése. *Documenta* 12. Folyóirat-projekt. http://exindex.hu/index.php?l=hu&page=3&id=358

jellemzőek voltak, és azokat, amelyek csak egy liminális térben, akár csak egy-egy napra jöttek létre. A kívülről megkonstruált kulturális gyakorlatok és az önreprezentáció lehetősége, illetve ezek egymással való összekeveredése kapcsán mindazonáltal még egyszer hangsúlyozni kell, hogy előbbiek a VIII. kerület (vagy bármilyen más, hátrányos helyzetű, leszakadó, szegregálódó városrész) kapcsán túlsúlyban voltak. A különféle ábrázolásokban a VIII. kerület a legtöbbször, mint egy „etnikai gettó" jelent meg, a budapesti roma kisebbség legfőbb lakóhelyeként. Feltételezhető, hogy egy olyan társadalmi csoport, amelyik a legtöbb élethelyzetben hátrányosan megkülönböztetett, önérvényesítésében meglehetősen akadályozott, nehezen tudja magát reprezentálni. A mégis létrejövő önreprezentációs alkalmaknak tehát kettős céljuk lehetett: kivételes helyzetüknél fogva egyszerre segíthették elő a roma kisebbség szélesebb körű elfogadását, elismerését a többségi társadalom által, és jeleztek egyfajta öntudatra ébredést, emancipációt magán a kisebbségen belül.

Nyócker – az elnevezett városnegyed

A nyolcadik kerület reprezentációinak vizsgálatakor mindenekelőtt magukra a toponímiákra érdemes felhívni a figyelmet: egyrészt a magyar nyelvben gyoran elterjedt „nyócker" kifejezés jelentőségére, illetve néhány további olyan, lokális helynévre, melyek a roma jelenlétre reflektálnak. Míg a rövidített kerületnév eredetileg a szleng alkotása volt, hamarosan átterjedt a köznyelvbe, egyre szélesebb nyelvhasználói réteget magáénak tudva. A „nyócker" szó valódi sikerét a Gauder Áron – Novák Erik-féle animációs film biztosította, melyre a fejezet későbbi pontján részletesebben visszatérek. A „nyócker" mára nem szitokszó, használata sokrétű. Jelentőségét mégis az adhatja, hogy kevés olyan budapesti kerület létezik, melynek lenne ilyen „beceneve", pejoratív, vagy éppen divatos, figyelemfelkeltő elnevezése. Ahogy François Leimdorfer írja,

> *„a tény, hogy egy helynek nevet adunk, önmagában az adott hely stabilizálását jelenti, egyszerre térbeli és szimbolikus szempontból is. […] [A névadás aktusától] egy hely létezni kezd a beszédben, a társalgásokban, valamint stabil identitást nyer, amely elválasztja más helyektől és egy közös referenciát hoz létre. Mindeközben ahhoz, hogy «sikere» legyen, és ne korlátozódjon a társadalom egy szűk kapcsolati mezőjére, ennek az elnevezésnek helyet*

kell találni a hétköznapi szóhasználatban, köröznie kell a lehető legkülönfélébb nyelvi regiszterek és társadalmi terek között."[319]

A „nyócker" kifejezésnek az elmúlt években stabil identitása lett; eredeti, a hivatalos nyelv általi, stigmatizáló használat meggyengült, helye a köznyelvben biztosnak tűnik. Úgy tűnhet, a kifejezés pontosan reprezentálja magának a városnegyednek a megítélését: egyszerre van benne valamilyen idegenkedés, rosszallás és érdeklődés, izgatottság. A 2000-es évek elején az interneten népszerű blog-kultúra városrésszel foglalkozó példái, mint például az egy helyi lakos naplójaként működő a *www.nyocker.prae.hu*, a számos civil összefogást és eseményt rögzítő *www.8ker.blog.hu*, vagy az omladozó házakat és a benne lakókat megörökítő fotóblog a *www.nyoc.blog.hu* esetében visszaköszönt a rövidített név, reflektálva az ismerősség érzésére.

Ahogy Christian Topalov francia szociológus megjegyzi, mihelyst egy adott helynév szemet szúr és elgondolkodtat arról, hogy honnan ered, mit jelentett régen és mit jelent ma, egyszerre elvontabb kategóriákat is működésbe léptet. A helynevek tehát magának a városnegyednek a jelentését problematizálják: *„osztályozzák a tereket"*.[320] Innen adódik a következő kérdés: hol van a VIII. kerület helye az összes budapesti kerület rangsorában? Milyen identitásképző szerepe és jelentősége van annak, hogy a nyócker elnevezés „alulról" szűrődik be a köznyelvbe, helyet követelve magának a többségi nyelvhasználatban? Alderman és Inwood az USA déli államaiban vizsgálták a névadás afrikai-amerikai identitáspolitikai harcban betöltött szerepét, a Martin Luther Kingről elnevezett utcák kapcsán. Megállapításuk szerint a toponímiák központi helyet töltenek be az egyenlő jogokért és identitásért folyó küzdelemben. Szerintük a névadás aktusa, túlmutatva azon, hogy kinek van hatalma elnevezni egy helyet, szélesebb értelemben a lefebvre-i téralkotáshoz vett jogokat is szimbolizálja és szerepet játszik abban, hogy különböző társadalmi csoportok kulturális identitása és történetei a többség által is el legyenek fogadva.[321]

A „névadás hatalma", vagyis a térbeli igazságosság gyakorlása a VIII. kerületben nem terjed ki pusztán magának a kerületnek a nevére, azt is érdemes figyelembe venni, hogy vannak-e olyan közterek, utcák, helyi intézmények,

319 Leimdorfer, Francois et al 2002: Nommer les quartiers d'Abidjan. In Topalov, Christian (ed.): *Les divisions de la ville*. Éditions UNESCO. Éditions de la Maison des sciences de l'homme. Paris. 345.

320 Topalov, Christian 2002: Les divisions de la ville: une approche par les mots. In Topalov, Christian (ed.): *Les divisions de la ville*. Éditions UNESCO. Éditions de la Maison des sciences de l'homme. Paris. 376.

321 Alderman, Derek H.-Inwood, Joshua 2013: Street naming and the politics of belonging: spatial injustices in the toponymic commemoration of Martin Luther King Jr. *Social & Cultural Geography*. 14:2. 212.

amelyek a kerületben élő roma kisebbség odatartozás érzését erősíthetik. Ismét Aldermant és Inwoodot idézve, a helyek elnevezéseit láthatjuk a faji és etnikai kisebbségek küzdelmeinek kulturális arénáiként. Ezekben az arénákban a névadás küzdelmei során nem csak a társadalmi emlékezet kontúrjai íródhatnak át, de a kisebbség politikai tagságának kiterjesztése, valamint a társadalmi inklúzió nyilvánosság felé való kommunikációja is megtörténhet.[322] Józsefvárosban, de szinte egész Budapesten, alig találunk roma hősökről, híres emberekről elnevezve köztereket, utcákat. A rendszerváltás után talán legstigmatizáltabbá vált utcát, a Dankó utcát 1934-ben keresztelték át Madách utcáról előbb Dankó Pista utcára, majd 1939-től Dankóra. Tábori Zoltán szerint a névváltoztatás gesztusa mögött az állt, hogy miután a Madách utcára a főváros magasabb presztízsű kerületei tartottak igényt, a *„a hatóság a környéken lakó cigány zenészeknek akart kedveskedni azzal"*, hogy Dankóról nevezte el az utcát.[323] Bár az országban a legtöbb Dankó utca cigánytelepeken, szegregált településrészeken található, a VIII. kerület esetében a döntés magyarázható azzal a kevésbé cinikusnak tetsző indokkal, hogy a híres prímás az 1890-es években valóban lakott a Madách utcában.

Bogdán Péter és szerzőtársai a budapesti közterek roma reprezentációjáról szóló írásukban kiemelik, hogy a romákról elnevezett összesen 22(!) köztéri alkotásból mindössze kettő van, ami a XX. század elején jött létre, ezek pedig a Dankó utca és Bihari János prímás szobra a Margitszigeten. Továbbá, Bogdánék szerint a 2006-os év mérföldkőnek tekinthető a köztéri alkotások születése szempontjából. Ezelőtt a dátum előtt ugyanis csak a „többség" állított emléktáblát, szobrot roma embereknek, 2006 után viszont több roma, civil kezdeményezés is született, ezek egyike például a Nehru parkban található Roma holokauszt emlékmű.[324] A feljebb tárgyalt identitáspolitikai küzdelmek és az önreprezentáció szűk mezsgyéjének szempontjaiból tanulságos, hogy véleményük szerint

> *„Bihari és Dankó elsősorban a magyar identitásnak tett szolgálataikért kaphattak „emlékezetet", azaz cigány mivoltuknál erősebben dominált, hogy míg Bihari János a magyar verbunkos zenével és a nemzeti érzéssel fonódik össze, addig Dankó a magyar nóta és népies műzenéhez köthető. Közös bennük, hogy mindkettő a magyar nemzeti érzés és identitás hordozója, jeles szimbóluma volt a maga korában. Befogadásuk a nemzet emlékezetébe pont ezért nem jelenthetet nehézséget, illetve azt a „cigány zenész" entitást*

322 Alderman-Inwood: i.m. 213.

323 Tábori Zoltán 2009, 150.

324 Bogdán Péter, Molnár István Gábor és Setét Jenő: *Roma reprezentáció a magyar főváros közterein.* Tom Lantos Intézet. Budapest. 9.

képviselték, amelyet mindig is könnyebben, gördülékenyebben fogadott be a magyar nemzet/társadalom."[325]

A Dankó utcán kívül két példát találunk még a kerületben: a 2009-ben Erdélyi utcai Általános Iskola Lakatos Menyhértre való átnevezését, illetve a 2013-ban Muzsikus Cigányok Parkjára keresztelt közteret, ami korábban pusztán egy név nélküli buszmegálló volt. A Lakatos Menyhért Általános Iskola a rendszerváltás után hamar nem csak Józsefváros, de egész Budapest egyik legszegregáltabb iskolájává vált, ezt pedig 2015-ben a Fővárosi Törvényszék is elismerte, abban a példaértékű elsőfokú ítéletben, ami a Lakatos mellett 28 másik magyarországi iskola esetén bizonyította az iskolai szegregáció tényét. A stigmatizált hely képzetét tovább erősítette az a 2008-ban történt botrány, amely során egy diák verbálisan és fizikailag is fenyegette a tanárát, a jelenetet egy osztálytársa mobiltelefonjával rögzítette, a felvételt pedig eljuttatta egy napilapnak. A felvételnek óriási nézettsége volt, nyilvánosságra kerülte után az iskolai agresszió témája hónapokon át meghatározta a közbeszédet.[326] A magyarországi roma értelmiség első generációjának egyik legjelentősebb alakja, az író-szociológus és politikus Lakatos Menyhértről elnevezett intézmény tehát nem tudta igazán érvényesíteni a névadás hatalma általi egyenjogúságot. A talán egyetlen olyan budapesti iskola, amely egy roma személyről van elnevezve, nem tudta társadalmilag inkluzívabbá tenni a városi teret, inkább csak megerősítette annak stigmatizáltságát.

Ami a Muzsikus cigányok parkját illeti, itt két szempontot érdemes megemlíteni, kiegészítve a feljebb leírtakat. Egyrészt – a Józsefváros története kapcsán felvázoltak alapján is – érthetővé válhat, hogy a Fővárosi Közgyűlés és a VIII. kerületi polgármester a városnegyed roma emlékezete kapcsán csakis a muzsikusok csoportját tarthatta méltónak egy emlékhely állításakor. A gesztusban leképződik a már több történeti-társadalmi kontextusban is rögzített patriarchális viszony, a megbecsültség és lenézés furcsa keveréke, illetve az az evidencia, hogy a többségi társadalom a romákról a muzsikusokon kívül nem igazán vesz tudomást. Ez a kettősség pedig magában a helyválasztásban is immanens módon megjelenik: ahogy Andor Anna és szerzőtársai szellemesen megállapították, a Muzsikus cigányok parkja esetében egy, augéi értelemben vett *non-lieu* vált a norai értelemben vett *lieu de mémoire*-rá, azaz, a roma emlékezet nem-helyévé. Az emlékmű helyének a városvezetés ugyanis a Baross utca – Szigony utca kereszteződésénél található, korábban Koszorú utcaira keresztelt buszmegállót, illetve a mellette elterülő

[325] Bogdán et al: i.m. 9.

[326] Földes Petra – Lannert Judit 2010: Erőszak az iskolában. Romló közérzet: ok vagy következmény? *Esély.* 21: 3. 48–49.

névtelen közterületet választotta.[327] Az, hogy a jelentés nélküli tér választása (szemben a közvetlen közelében található, számos történeti-kulturális referenciával bíró, az eredeti városszerkezetben is térnek épített Mátyás, Kálvária vagy Teleki terekkel) tűnhet ügyetlen vagy esetleg cinikus lépésnek is. Ami relevánsabb talán, az a Bogdánék által is kiemelt önreprezentációs szempont, tehát annak rögzítése, hogy a három, felsorolt példa esetében a névadás gesztusa a mindenkori, többségi hatalom felől fogalmazódott meg.

A városnegyed határai

A nyolcadik kerület reprezentációjának, a nyócker mint városnegyed feltérképezésének egyik legizgalmasabb kérdése a szimbolikus tér meghatározása. Mettől meddig tart a gettó? Határai, mint erre többször utaltam, nem egyeznek a kerület, Józsefváros hivatalos határaival. Még az sem elég, ha a Nagykörút kétoldali, a többi kerületnél is élesen megfigyelhető dichotómiájára hivatkozunk. A körúton túli terület túl nagy, a Népliget és az Orczy út által határolt Tisztviselőtelep például egészen más társadalmi, történeti sajátosságokat mutat. Az önkormányzat felosztása szerint létezik Külső-, Középső- és Belső-Józsefváros, a kerület rehabilitációját végző Rév8 pedig Józsefváros *„15 éves kerületfejlesztési stratégiájában"* tizenegy önálló arculattal rendelkező területi egységre – negyedre – osztotta a városrészt.[328] A negyedek elkülönítése a javaslat szerint az egyes kerületrészek eltérő arculatának hangsúlyozását, „identitásuk" fejlesztését szolgálta. Józsefváros tizenegy negyede közül minden szempontból a legterheltebb a Magdolna negyed, mely a Nagyfuvaros utca – Népszínház utca – Fiumei út – Baross utca – Koszorú utca – Mátyás tér által határolt területen fekszik, tehát nagyjából lefedi vizsgálatunk topográfiai terét. A határok vizsgálata (bordering) túlmutat a földrajzi lehatároláson; inkább egy olyan, a társadalmi kontextusokat vitató szituatív folyamat, amely térbeli korlátokat is magában foglalhat. A kurrens társadalomtudományos diskurzusban tehát a határok meghúzása erőteljesen politikai és reflexív gesztusként jelenik meg – ezt láthatjuk a Rév8 felosztási gyakorlatában is –, a hatalomgyakorlás formális és társadalmi-kulturális gyakorlataként. Ebben az értelemben a határok olyan kereteket jelentenek, amelyek rendet igyekeznek teremteni a „rendetlen" helyzetekben, annak ellenére, hogy ezek a keretek sokszor pontatlanok és bizonytalanok maradnak. A határok megkonstruálása megkülönböztetést és a kontroll gyakorlását hívja életre, de egyben

[327] Andor et al 2020: A Mátyás Egyetemtől a Mátyás Pincéig. A cigánymuzsikusok zenei örökségének térbelimegjelenése Józsefvárosban. Eötvös Loránd Tudományegyetem. Budapest.

[328] *Magdolna Negyed Program II. Akcióterületi Terv* 1. kötet, 23. In: www.rev8.hu.

indukálja a hibridizációt és a határátlépés leleményességét is.[329] A határok elmosódottsága, az adminisztratív-hivatalos negyedhatárok és a gettó érzete közötti átfedések vagy épp távolságok Balázs András disszertációjában, a Magdolna negyedben élő szegény roma családok térbeli mozgásáról készített különböző térképeken is plasztikusan kirajzolódtak. A Balázs által megfigyelt családokban a nagyháztartások és a segítő kapcsolatok, illetve az egyes családtagok mozgástartományai és az egymással történő érintkezési pontjai is egy nagyon szűk térben helyezkednek el. Azonban az, hogy a Balázs szerint szegregátumként működő városrész lakóinak napi mobilitása túlnyúlik-e a negyed határain, nem a helyi közösség, kötődések és intézmények meglétén múlik. Balázs szerint ugyanis, a Magdolna negyed szegregációja nem elsősorban térbeli, hanem társadalmi zártságot eredményez. Annak ellenére, hogy a kapcsolatok nagy része túlnyúlik a negyedhatárokon, a vegyes lakókörnyezet integrációs hatását felülírják az intézmények helyébe lépő személyes kapcsolatok, szokásrendiségek. Az antropológiai vizsgálat eredményei szerint a legszegényebb családok életének kereteit továbbra is a rokonsági rendszerek határai jelölik ki.[330]

A nyócker kulturális reprezentációiban, a filmek kockáin, vagy a hip-hop dalok szövegében, rendre bizonyos utcák, jellegzetes utcasarkok jelennek meg. A különböző szempontok szerint lehatárolt, mégis folyamatosan mozgásban levő határok között tehát mégis létezik egy bizonyos szimbolikus tér, amelyet földrajzilag leginkább a Közép-Józsefváros belseje, nagyjából a Mátyás tér körül található utcák jelentenek. A legtöbb reprezentációban, valamint mentális térképünkön is ez az épített környezet, ezek a különösen rossz állapotban levő, lebontásra váró házak és az előttük elterülő koszos, elhanyagolt utcák, terek jelennek meg. Ez a városnegyed pedig, a térbeli elhelyezkedés mellett, időbelisége szempontjából is behatárolható. Fejős Zoltán etnográfus egy tanulmányában úgy fogalmaz, hogy Budapest társadalmi-kulturális térképén csak a rendszerváltás környékén jelentek meg az etnikus terek. Szerinte az addig színtelen, egyhangú budapesti társadalom az 1990-es években etnikailag tarka, változatos lett. Ezzel szemben a Józsefváros múltjával foglalkozó (hely) történeti munkák már a XIX–XX. század fordulóján is egy kétarcú, a Palotanegyednek vagy Mágnásnegyednek[331] nevezett városrész arisztokráciájával

[329] Keresztély, Krisztina, Scott, James W. és Virág, Tünde 2015: *Roma Communities, Urban Development and Social Bordering in the Inner City of Budapest.* http://www.euborderscapes.eu/fileadmin/user_upload/Working_Papers/EUBORDERSCAPES_Working_Paper_14_Keresztely_Scott_Virag.pdf. 3–4.

[330] Balázs: i.m., 176–181.

[331] A XIX. századi budapesti városfejlődés kapcsán már megfigyelhetőek voltak a városnegyedek eltérő szociális és identitásformáló különbségei. A Mágnásnegyed a pesti kerületek egyik kivételes városnegyedének számított: a régen külvárosnak tekintett városrészek (Terézváros, Józsefváros, Ferencváros) között az arisztokráciának adott otthont. Lásd erről részletesebben: Oláh Gábor: *L'Histoire*

szembeni kispolgári-proletár városrészről írnak, ahol nagy számban éltek vidékről bevándoroltak, kubikosok, zsidó kereskedők.[332] Az azonban kijelenthető, hogy a bevándorlók, menekültek, romák és más (itt nem tárgyalt) csoportok által az etnikai tarkaság radikálisan az ezredforduló tájékán erősödött fel és vált *láthatóvá*. Így, Fejős gondolatára utalva, a város térbeliségében új térként artikulálódott a többségi kultúrától *különbözés* ténye.[333]

A városnegyed szövege: hip-hop szubkultúra a VIII. kerületben

A rendszerváltás után a Józsefváros gyorsan a magyarországi hip-hop szcéna egyik fő helyszínévé vált, elsősorban az imaginárius térben és csak másodsorban, mint az előadók élettere, illetve még kevésbé, mint maguknak a hip-hop koncerteknek, fellépéseknek a színhelye. Mégis, a fejezetben vizsgált zenekarok – dalszövegeik, videoklipjeik révén –, illetve a filmes reprezentációk közötti példák létrehoztak egy olyan kulturális mezőt, amelyben a már több szempontból vizsgált stigmatizáció és marginalizáció felülíródott; a liminális helyzetekben a nyócker divatossá vált.

Az amerikai hip-hop kultúra, amely saját filozófiával, esztétikával rendelkezik és különféle művészi gyakorlatokat foglal magába[334] (zenét, táncot, grafikus megjelenést), az 1970-es években jelent meg az észak-amerikai városi gettókban, szorosan kötődve a fekete kisebbség társadalmi és politikai jellegű, faji megkülönböztetés ellen szóló mozgalmához.[335] Így a műfaj mind a művészei, mind a közönsége számára elsősorban „fekete" (vagy, általánosabban, etnicizált) szubkultúraként interpretálódott. A legtöbb rapzenész fekete, így dalaik is „fekete szövegként" jelennek meg, leggyakoribb témaként a gettólét jellegzetességeit, az elnyomást, a szegénységet, a bűnözést, a gengszter-életformát feldolgozva. Az etnikai jelleg azonban meghaladja ezt a gettólét által körülhatárolt keretet, és egy olyan, az andersoni értelemben vett elképzelt közösséget feltételez, amelynek tagjai mind összetartoznak marginalizált, a többségi társadalommal szembehelyezkedő pozíciójuk által. Ez az elképzelt hálózat olyan kulturális kódot használ, amelyet folytonos interetnikus konf-

du Quartier à Budapest. Mémoire présenté en vue du diplôme de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. 2011. 33.

332 Bakó–Bíró 1970. Zachár 1978.

333 Fejős Zoltán 2003: A városi kultúra régi és új elemei: szempontok Budapest átalakulásának értelmezéséhez. In Kovács Nóra – Szarka László (szerk.): *Tér és Terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből II.* Akadémiai Kiadó. Budapest. 102.

334 Bluher, Dominique 2000: Souviens-toi de moi: A Hip-hop film? *Contemporary French and Francophone Studies.* Volume 4., Issue 2. 353–355.

335 Bluher: i.m. 360–365.

liktus, a fehérekkel való állandó harc, az egyenlőtlenségért való fellázadás jellemez.[336] A „globális hip-hop nemzet" kifejezés mára tehát kulturális közhely, használata arra a nagyjából koherens társadalmi entitásra vonatkozik, amely közös érdekeken, kollektív kulturális gyakorlatokon alapszik, és ami szimbolikus egységet konstruál. A hip-hop elképzelt közösségének „nemzete" tehát nem határolható le pontosan földrajzilag és más szempontok szerint sem, mégis képes közös diskurzusok, jelképek, ikonok létrehozására.[337]

A hip-hop történetével és korszakolásával foglalkozó írások a határvonalat általában az 1970-es, '80-as éveket jellemző underground korszak és az 1990-es évektől számított mainstream populáris kultúrába való beolvadás időszaka közé teszik. Az átmenetnek, illetve a kommercializálódásnak természetesen nem csak gazdasági következményei lettek. Ahogy a hip-hop egyre népszerűbb és elfogadottabbá vált, úgy vesztette érvényét az eredeti közeg harca, vagyis a kulturális ellenállás a többségi társadalom elnyomásával és kirekesztésével szemben. A hip-hop így nem csak sterillé vált és elvesztette az eredeti, autentikus kérdéseit (vagyis már nem támadt senkit), de köszönhetően a zenetévéknek, lemezkiadóknak és más, a zeneipart mozgató tényezőknek, elkezdett *kifehéredeni*. Ahogy Michael Eric Dyson fekete aktivista és kultúrakutató jelzi, a hip-hop ugyanazon a kulturális gyarmatosításon ment keresztül, mint a blues, amely kezdetben a szegény, elnyomott fekete réteg zenéje volt, a korábbi amerikai feketék generációnak identitásképzését szolgálva, mára viszont főleg fehér fiatalok hallgatják. Dyson szerint a rap zene, hip-hop kultúra legnagyobb kíhívása így az, hogy fenn tudja tartani az esztétikai, kulturális és politikai közelséget a szülőhelyéhez: a gettók szegény népéhez.[338]

A kommercializálódás és a (vélt) autenticitás elvesztése ellenére a nemzetközi hip-hop nemzet zenéjén keresztül egy kevert, többértelmű identitás konstruálódik, melynek egyik fő referenciája a gettó, illetve az európai nagyvárosok külvárosai, etnikai negyedei.[339] Ahogy Somogyi László pécsi romológus fogalmaz,

> *„az etnikai szegénynegyed a szövegek szerint egyszerre élettér, referenciapont és mítosz. [...] Egy ambivalens és nagyon szűk térbeli keretek közé szo-*

[336] Somogyi László 2002: *„Az igazi roma hip-hop" - etnicitás és rapzene Magyarországon*. Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Romológiai Tanszék. Pécs. 20–21.

[337] Forman, Murray 2004: Introduction. In Forman, Murray – Neal, Mark Anthony (eds): *That's the joint. the hip-hop studies reader*. 4-6.

[338] Dyson, Michael Eric 1993: The Culture of Hip-Hop. In Dyson, Michael Eric: *Reflecting Black: African-American Cultural Criticism*. University of Minnesota Press. Minneapolis. 8–9

[339] Oscherwitz, Dayna L. 2004: Pop goes the banlieue: Musical Métissage and the Articulation of a Multiculturalist Vision. *Contemporary French and Francophone Studies*. Vol. 8., No. 1. 45.

rított «lokálpatriotizmus» jellemzi a gettóhoz fűződő viszonyt: ez egyszerre a veszély átláthatatlan «dzsungele» és a közösségi, személyes emlékezet, az összetartozás térbeli kivetülése."[340]

Amikor a *Fekete vonat* a VIII. kerületbe helyezte magát, egyfelől újraértelmezte azokat a sztereotípiákat, amelyek a városnegyed, mint „cigánygettó" kapcsán fennállnak, vagyis a szegénység, a veszélyesség, a szociokulturális hátrány formálta képeket. Másrészt a magyarországi hip-hop kultúra toposzait, vagyis ezen sztereotípiák nem roma változatának különböző, 1989 után feltűnő zenekarok által létrehozott fordításait is használta. Az átvételek, kölcsönzések egyfelől alapvetően a hip-hop kultúra sajátjai, másrészt a műfaj magyarországi meggyökeresedése körül is megfigyelhető, ahogy az eredeti mintáktól fokozatosan elszakadva kialakutnak a hazai referenciák. Sarah Simeziane ezt a folyamatot három állomás mentén rögzíti: az első szakaszban, a transzkulturáció során a magyar rapperek angolul rappeltek, a második időszakban, a hibridizáció során lefordították az amerikai rapszövegeket magyarra, végül az indigenizáció harmadik szakaszában születtek már magyar rapdalok is.[341]

A józsefvárosi roma hip-hop előzményeiként tehát találunk olyan kívülről jövő reprezentációkat, melyek ugyanarra a kettősségre építettek, mint a *Fekete vonat*: a nyócker gettó képére, mely egyszerre a gengszterek és bűnözők lakhelye és egy ismerős, bensőséges otthon, amelyből kiszakadni nem lehet. Az egyik ilyen első ábrázolás az *Animal Cannibals* nevű hip-hop együttes 1995-ös dala volt, mely, már címének írásmódjában (Yozsefváros) is imitálva az amerikai hip-hop szcéna jellegzetes mondását, a veszélyes hely toposzaként kezdte használni a VIII. kerületet.

„Hiszen hidegek az utcák és jegesek a szelek,
romosak a házak és koszosak a terek,
Sok a lopás a rablás és erőszak végül,
Beléd kötnek minden ok nélkül […],
Ennek ellenére én csak azt mondom,
Hogy nem bánom, hogy itt élek és nem a Rózsadombon,
Mert itt soha meg nem unom az életem,
Az hogy szeretem a környéket nem véletlen,
Mert ez az a hely, ahol zajlik az élet,
Utálnak mások meg szeretnek téged,

[340] Somogyi 2002: 24.

[341] Simeziane, Sarah Elizabeth 2016: Roma rap és a Fekete Vonat: Kisebbségi hangok a magyar hiphopban. In: Krémer Tamás, Barna Emília és Tófalvy Tamás: *Roma hip-hop. Zenei Hálózatok Folyóirat* 002EP. 42.

Az ember mindig bízhat bennetek,
Hiszen királyok a yozsefvárosi gyerekek.”[342]

A magyarországi nem roma gengszter-hip-hop kultúra legfontosabb alakjai, Gangxta Zolee és Dopeman is alapvető hivatkozási pontként jelölték meg a kerületet, amely, ismét Somogyi Lászlót idézve: *„a kisstílű gengszterek, patriarchális bűnözői hálózatok világa, a kábítószer, a lopás, rablás, valamint a prostitúció illegális univerzuma”*. Érdemes idézni Dopeman *Ugyanaz mint a 8ker* című dalának szövegéből, melyben a városnegyed kiterjesztett, teljes érvényű példává vált minden olyan más kerület, városrész vagy város számára, ahol a bűnözés, a maffia jelenléte, az illegalitásban működő lokális közösségek jelen vannak.

„Annyi helyet bejártunk az évek alatt,
és mindig azt a kérdést tettem fel magamnak,
hogy hogy lehet az hogy ez a kibaszott nyolcker,
ekkora hatással van a sok ember képzeletére,
pedig ha csak Budapestet veszem,
annyi gettót tudok, hogy számolni sem merem. […]
Kispest: ugyanaz mint a nyolcker.
Kőbánya: tisztára nyolcker.
Angyalföld: ugyanaz mint a nyolcker.
Ferencváros: tisztára nyolcker.”[343]

Egy másik dalszövegéből idézve:

„Rákóczi téren a sok-sok ringyó,
A legtöbb strigó ott kártyázott.
Hatalmas pénzeket akasztott,
100 ezreket nyert vagy vesztett ha razzia,
Volt mindenki futott mind a veszett kutya,
Az utca üres lett, disznó zsaruk jöttek-mentek,
De sosem nyertek,
Ilyen tudod a VIII. kerület.”[344]

Varga Balázs filmesztéta úgy fogalmaz, hogy a különböző, felsorolt zenekarok saját kerület-vízióikat mérték össze, harcuk tétje pedig az autentikusság

[342] Animal Cannibals: *Yozsefváros.* Fehéren fekete, Feketén fehér. 1995.
[343] Dopeman: *Ugyanaz mint a 8ker.* Dopeman és a kicsi Dope, alias Pityinger fiúk. 2005.
[344] Dopeman: *VIII. kerületi mese.* Fordult a kocka. 1997.

bizonyítása volt. Varga szerint mindegyik megszólaló az egyedüli, érvényes reprezentációt kereste és közben a városnegyed más és más attribútumait emelte ki a „reprezentáció-gyűjteményből".[345] Az autenticitás harcában azonban mintha a fent felsorolt előadók vesztésre álltak volna: a számos, a nyócker mint a bűnözés, a gengszter-világ metaforáját használó dalszöveg idézésétől eltekintve úgy tűnik, hogy a *Fekete vonat* előtt megszólaló, nem roma rapperek egyfajta üres díszletként kezelték a Józsefvárost. A rendszerváltás után megszólaló műfajok az észak-amerikai gettó-szubkultúra összes kliséjét behelyettesíthették ide, anélkül, hogy a marginalizált létformák, a maffia társadalmi gyakorlatai, a bűnözés különböző válfajai feltétlenül és valóban részei lettek volna a megszólalók, illetve a városnegyed társadalmi valóságának. Ami tehát a „kívülről jövő" reprezentációknak csupán egy szerepjáték, illetve annak illusztrálása volt egy adott budapesti térben, az az 1990-es évek végén megszólaló *Fekete vonat* tagjai számára (mint ahogy az amerikai fekete rapperek számára is) lehetőség lehetett a megmutatkozásra, a bűnözés és a gengsztervilág sztereotípiáiról áttéve a hangsúlyt a VIII. kerület valóságosabb társadalmi térképének, jellemző létformáinak interpretálására. A Dyson által leírt maintstreamesedési folyamat, vagyis az észak-amerikai hip-hop (legalábbis részleges) kifehéredése mintha a Józsefváros esetében fordítva működött volna: a divatos imitálást nem *megelőzte*, hanem *követte* az autentikusabb megszólalás, a stigmatizált roma rapperek hirtelen nyilvánosságot kapott hangja.

A roma tagokból álló együttesek felbukkanásával új önkifejezési mód született. A *Fekete vonat* zenekar 1997-ben alakult, két fiatal rapper (Beat, Junior) és egy énekesnő (Fatima) közreműködésével és 2001-ben szűnt meg, ezt követően a tagok önálló karriert kezdtek. Névválasztásuk szimbolikus volt és az etnicizáló diskurzus részét képezte. A „fekete vonat", ami az államszocializmus alatt az Északkelet-Magyarországról Budapestre járó, ingázó munkások utazását jelentette a köznapi értelemben, a '60-as évek második felétől egy veszélyes, lerobbant, „elcigányosodott" helyet jelölt, melynek jelentőségét Schiffer Pál 1970-es, azonos című dokumentumfilmje is növelte. A stigmatizált vonatjárat Somogyi László szerint a romák összeférhetetlen „természetének" lett a jelképe:

> *„A deviancia képzetét hívják életre a vonat gyors amortizálódásáról, a berendezések megrongálásáról szóló hivatalos és nem hivatalos elbeszélések is, illetve a nem-roma utasok félelmeiről, a vonaton tapasztalható veszélyről, veszélyérzetről (hangoskodás, csetepaték, verekedések) rögzült történetek.*

345 Varga Balázs 2001: Városnézés. A kortárs magyar film Budapestje. *Budapesti Negyed 31.* Város és a mozi.

Mind a szegénység, mind az összeférhetetlenség, melyek megjelennek a vonatra való emlékezés narratíváiban, a roma kisebbség problematikusságát példázza."[346]

Érdemes idézni egy, a *Fekete vonat* tagjaival készült interjúból, amelyben névválasztásukkal kapcsolatban az derült ki, hogy számukra a többségi társadalomban jelen levő, megbélyegzéssel, kirekesztéssel jellemezhető közvéleménnyel éppen ellentétes jelentése volt a kifejezésnek:

„A hatvanas években volt egy vonat, ami Szabolcs-Szatmár-Bereg megyéből indult Budapestre, és azon utaztak mindig a Pesten dolgozó munkás cigányok. Ez a vonat akkor nagyon híres volt, sok slágerben is szerepelt, a Demjén is énekelt róla. A becsületes cigányok szimbóluma lett. Ezzel mi is teljesen azonosulunk, és úgy gondoltuk ezért, hogy ez egy jó név, amit az emberek megjegyeznek."[347]

A zenekar – melynek tagjai a 80-as években születtek, vagyis nem lehettek személyes tapasztalataik az ingázókról, vonatjáratukról – névválasztásával újraértelmezte, revalorizálta a romákat megbélyegző kifejezést, számukra a fekete vonat nem a múlt egy szégyenteljes, rossz emlékű darabja volt, hanem egyfajta büszkeség, a cigánysághoz való tartozás fontos eleme. A névválasztással tehát a pejoratív megnevezés átfordult, a Fekete vonat a zenekar dalszövegeiben új referenciális mezőt hozott létre. A *Fekete vonat* négy albumot készített (*Fekete vonat* 1998, *A város másik oldalán* 1999, *Harlemi éjszakák* 2001 és a 2004-es, Beat kiválása után elkészült *Még várj*). Az együttesnél mindvégig meghatározó hivatkozási pont maradt az észak-amerikai hip-hop kultúra, illetve a magyaroszági nem roma hip-hoppal való szembehelyezkedés. Az új hang egyértelmű társadalmi pozicionálódást is jelzett: a gettó autentikus gyerekei megkülönböztették magukat a „gádzsóktól", vagyis a nem romáktól. Ahogy az a bemutatkozó album egyik legismertebb dalában, a Forró a véremben is kifejezésre került:

„Nekem 8 a kerület, ahol lakom,
ha komolyan veszel minket, és megbékélsz azzal,
hogy szaporodik a romák száma minden egyes nappal,
ez egy világi etnikum, hatalmas kisebbség,

[346] Somogyi: i.m. 27.
[347] http://www.sulinet.hu/eletmod/fvonatint.html.

de nem igazán bírtad gádzsó, hogy én vagyok az ellenség neked,
tedd össze a kezed, mert lesújt az élet,
a véred nem véd meg téged.”[348]

„Két igazi roma gyerek,
a szövegét hallhatod,
soha nem voltunk ellenetek,
és nem is tagadom,
hogy ebben az országban nincsen vagy fekete vagy fehér,
ti gádzsók, mi romák, ideje haver,
hogy megértsd egyszer,
amikor meghallod azt a szót, hogy cigány,
visszabújsz a fenekedbe és még a hideg is kiráz téged,
túl idegen neked a véred,
a fajod nem véd meg téged,
ilyen haver az élet.”[349]

Érdemes külön kiemelni a „cigány fajra" utaló *vér* kifejezésének gyakori használatát. A „gádzsó vérnél" értékesebb „cigány vér" az erőviszonyok megfordulását, a kisebbség-többség viszonyának átértelmezését, valamint az erősebb csoporthoz tartozás érzését jelezték. A *Fekete vonat* dalszövegeiben a romák ugyan kisebbségként jelentek meg, azonban a többségi társadalomnál erősebb, jelentőségteljesebb etnikai identitással bírtak. A Fekete vonatról szóló tanulmányában Simeziane is kiemeli, hogy a fajiság kérdése mennyire elsődleges a globális hip-hop térben, illetve, hogy a hip-hop magyarországi megjelenését az azt magához ragadó ifjúsági kultúra „elfeketedéseként" jellemezhetjük.[350] A vér szerepe akkor is előkerült, amikor a hip-hop műfajjal való autentikus kapcsolatot kellett megerősíteni.

„[...] ha azt mondod, hip-hop,
én azt mondom, cigánykaraván,
bulizzunk együtt gádzsók addig,
ameddig van ez a világ.”[351]

Természetesen a romák és nem romák közötti konfliktusos viszonyok efféle megjelenítésekor figyelembe kell venni, hogy a hip-hop beszédmódja általában a „mi és ők" szembenálló csoportjainak feltételezésén nyugszik. Számos

[348] *Forró a vérem*. Fekete vonat. 1998.
[349] *Forró a vérem*. Fekete vonat. 1998.
[350] Simeziane: i.m. 40.
[351] *Forró a vérem*. Fekete vonat. 1998.

ellentét jöhet létre, nem csak a fehérek és feketék között, hanem egyéb, a zenész „én ellenetek", illetve az egyes zenekarok „mi mások ellen" pozíciójából fakadó viszonyában is. Szembekerülhet így egy rapper más előadókkal, egy csapat egy másikkal, vagy éppen, mint az Észak-Amerikában régóta fenntartott, keleti part és nyugati part között létező ellenséges helyezkedésben.[352]

Az autenticitás másik fontos eleme a romani, vagyis cigány nyelv dalszövegekbe való beemelése volt. A *Fekete vonat*nak voltak teljes dalai, melyek cigány nyelven szólaltak meg, illetve magyar szövegekbe is beékelődtek bizonyos cigány szavak, kifejezések.

„Hé barna kislány csókolom a szád,
zhav kaj tume thaj o me shukar,
nem tudom romnyi mennyire értesz,
de megkérdem tőled sar zhanes romanes?"[353]

A két nyelv együttes, illetve, általában véve a populáris zenében a cigány nyelv használatát a Fekete vonat kezdte Magyarországon; előttük ez csak a – sokkal szűkebb közönséghez szóló – folkzenében fordult elő. Így azt is mondhatjuk, hogy a magyarországi médiában nagyon hamar népszerűvé és sokak által ismertté vált zenekar egyfajta úttörő szerepet vállalt a cigány nyelv emancipációs törekvéseiben: abban, hogy a kisebbségi nyelv a többségi társadalom számára is közeli, ismert legyen. Ugyanakkor Simeziane kiemeli, hogy a két nyelv szimultán használata ellenére eltérő szerepeket töltött be: míg a magyar nyelvű szövegrészeket a politikai és társadalmi üzenetek kifejezésére használták, addig a romanit a romák közvetlen megszólítására, bizalmas, csoporton belüli kommunikációra tartották fenn. A roma nyelv használata mindenesetre több konzekvenciát is maga után vont: erőteljes identitásjelölő szerepe, a nyelvi-kulturális tér romaként való kijelölése nem csak a roma közönség számára lehetett fontos, hanem éppen idegensége miatt, a nem romák számára is feltűnő kód volt. Továbbá, azt is bizonyította, hogy az „írott kultúra" romani nyelven is lehetséges, vagyis, hogy a romani legitim, a magyarral egyenrangú nyelv.[354]

Visszatérve a *Fekete vonat* és a VIII. kerület kapcsolatára, még egyszer hangsúlyozni kell a hip-hop kultúrában széles körben elterjedt és használt gettó-toposz jelentőségét. A paradox, egyszerre veszélyes és otthonos hely a megszólaló rapperek autenticitása szempontjából is fontossá vált: egy előadó vagy egy előadás a gettóból származó, illetve az attól idegen dimenzi-

352 Somogyi: i.m. 22.
353 *Flamenco rap.* Fekete vonat. 1998.
354 Simeziane: i.m. 45.

ójában vált legitmmé vagy éppen illegitimmé.[355] A *Fekete vonat* dalaiban a nyócker ismerős, barátságos közegként tűnt fel, amelynek az identitásformálásban elsődleges szerepe volt, az önmeghatározásban ez volt az egyik első hivatkozási pont.

„Megint megyek, tudom,
egyenesen a 8-ba.
És közben a Beat-et felhívom most,
hogy keljen fel, mert már ébred a város,
Minden nyugodt, én is nyugisan vezetek,
Ismerem a helyet, mint a tenyeremet,
Ismerem a zsarukat, ismerem a tereket,
Itt nőttem fel, én is itt voltam gyerek."[356]

A Fekete vonatnál a városnegyed új identitással töltődött fel, még akkor is, ha az általuk használt képek gyakran hasonlítottak a már említett nem roma hip-hop sztereotipikus reprezentációihoz. A roma zenekar dalaiban megjelenített kerület először vált belülről jövő, a korábbiaknál autentikusabb reprezentációvá. A saját kultúra hangsúlyozása, a romani nyelv beemelése, a megfordított erőviszonyok (gádzsók és romák között) mind egy olyan, hibrid kulturális gyakorlatot teremtettek, amely a *Fekete vonat* előtt ismeretlen volt a magyarországi könnyűzenében. Majdnem húsz évvel a zenekar feloszlása után még mindig kijelenthető, hogy a Fekete Vonat volt az egyetlen olyan roma hip-hop együttes, amelynek sikerült áttörést elérnie az országban, illetve kis mértékben a nemzetközi közegben is; 1999-ben a romani nyelven előadott 1999-es „Bilako" [„Nélküle"] című kislemezük felkerült a francia slágerlistákra, 2001-ben pedig a CNN is megemlítette őket egy globális hiphopról készült riportban. Sidó Zoltán gondolatával kiegészítve az is érthetővé válik, miért nem alakulhatott ki igazi roma hip-hop szubkultúra, miért nem érte el senki többet a Fekete vonat sikereit. Sidó szerint ugyanis, míg a fekete hip-hop esetében a régi funk, soul és diszkó hangminták újraértelmezésével, illetve a polgárjogi mozgalmak esztétikájának felhasználásával teremtődött meg az eredetmítosz, addig a roma hip-hopot nem lehetett sehova visszavezetni, mert hiányoztak azok a popkulturális alapok, amelyekkel a romák azonosulni tudtak volna. A hivatkozási alap, a köpönyeg, amelyből minden további előadó kibújt, így máig a Fekete Vonat maradt.[357]

[355] Somogyi: i.m. 25.
[356] Részlet a *Reggeltől estig olaszosan* című dalból. A város másik oldalán. 1999.
[357] Sidó Zoltán 2016: A Roma hip-hop mint szubkulturális gazdaság. In Krémer Tamás, Barna Emília és Tófalvy Tamás: *Roma hip-hop. Zenei Hálózatok Folyóirat* 002EP. 78–79.

A Fekete vonat megszűnése utáni időszakból talán nem is az őket követő, kisebb hatósugarú roma hip-hop együtteseket (Weszélyes Elemek, Csibész Kutyák) érdemes kiemelni, hanem azokat az intézményesülési formákat, amelyek épp a Józsefvárosban mentek végbe, tovább erősítve a városnegyed etnikai-kulturális identifikációs referenciáit. A 2000-es évek elején, körülbelül egy évtizedig, a nyóckerben felerősödtek a belülről képződő reprezentációs gyakorlatok; a következő fejezetekben részletesebben tárgyalt játék-, és dokumentumfilmekben, különböző fesztiválokon, illetve a Roma Parlament és a Rádió C épületében a roma hip-hop, ha csak rövid ideig is, de kimagasló jelentőséggel bírt. A gyakran kiskorú, kamasz rapper-előadók számára a nyócker olyan közeg volt, ahol nem csak éltek és zenéltek, de ahova a fellépéseik, sikereik is kötődtek. Ahogy Sidó már említett tanulmányában felidézi:

> (A Gipsy Side egyik főszereplőjeként később is bemutatott) *„Lázók Roland „Luigi" története érzékletesen mutatja be, hogy milyen terepei és közegei voltak egy viszonylag sikeres roma hip-hop karriernek Budapesten a kétezres években. Luigi és néhány barátja egy idősebb ismerősük, a Weszélyes Elemekből is ismert Káló Bone hatására kezdett el rappelni, freestyle gyakorlataiknak azonban sokáig csak a környékbeli udvarok, utcák és játszóterek adtak otthont. Első fellépésükre egy szabadtéri közösségi rendezvényen, az Orczy kertben szervezett roma majálison került sor, amit hasonló fellépések sora követett. Ezt követően a zenekar felkereste Ponczók Bélát, a Rádió C egyik műsorvezetőjét a közös munka reményében, ebből a közreműködésből nőtt ki nem sokkal később a Rap-port nevű zenészkollektíva, illetve az ugyanezen a néven futó rádióműsor, valamint a Roma Parlamentben rendezett fellépések, bulik sora."*[358]

A leírásban nem csak az szúrhat szemet a figyelmes olvasónak, hogy milyen otthonossá, referenciálisan telítetté vált a városnegyed tere ebben az időszakban, hanem az is, hogy az említett helyszínek közül pár évvel később már egy sem működött. A lehetőség, ami a Fekete vonat katalizátor-szereppel bíró sikerének volt köszönhető, az intézményes háttér támogatása nélkül lassan beszűkült. Amíg viszont még működtek az említett helyszínek, nem csak a műfaj előadóinak biztosítottak megmutatkozási terepet, de az azt kutatóknak is. 2012 márciusában Junghaus Tímea vezetésével a Gallery 8-at is menedzselő European Roma Cultural Foundation konferenciát szervezett a Roma Parlamentben a magyarországi roma hip-hopról. A Magyarországon úttörő és azóta is egyedülálló tudományos esemény előadásai egy nagyobb, ugyancsak példa nélküli projekt keretében illeszkedtek. Az ERCF, a Visegrádi Alappal,

[358] Sidó: i.m. 80.

a cseh Romano Hangossal, a szlovák The Gypsy Internet Radioval, valamint a lengyel Eastern Initiative Institute-tal együtt 2012-ben létrehozott egy digitális roma hip-hop archívumot, ami a felsorolt, közép-kelet-európai országok roma hip-hop szcénájának kulturális produktumait (hangfelvételeket, videókat, filmeket), valamint mindennemű kutatási forrásnak használható dokumentumot (interjúkat, leírásokat, elemzéseket) és tudományos publikációkat) gyűjtött össze, egy nemzetközi zsűri által szerkeszett honlapon.[359] A honlap, így az archívum már nem elérhető. Van azonban a Zenei Hálózatok Folyóiratnak egy különszáma, amelyet az említett konferencián elhangzott előadások alapján szerkesztettek, így a valaha élénk és aktív józsefvárosi roma hip-hop szcénáról legalább néhány, hiánypótlónak nevezhető tanulmány fennmaradt.[360]

A lefilmezett városnegyed: Gipsy Side

A romákról szóló filmek, hasonlóan a már említett, szépirodalomban és a tág értelemben vett többségi kulturális kánon uralkodó ábrázolásmódjához, sokáig egyfajta „romantizáló-egzotizáló" sztereotípia-halmazba rekedtek: az 1990-es évekig gyakorlatilag kizárólag olyan reprezentációk születtek, melyekben a romák mint szabadságszerető, primitív, szenvedélyes, törvényszegő csoport jelentek meg. Dina Iordanova szerint nincs is más olyan etnikai csoport, amely történetileg ennyiszer szolgált volna „metaforikus anyagként" a filmművészetnek, a hagyományos reprezentációkban azonban a cigányok iránti érdeklődés inkább stilizált és egzotikus volt.[361]

A '90-es évektől kezdve a roma filmeknek azonban új kategóriája született, mely a romák komplex társadalmi helyzetét, a perifériára szorulását, a rasszizmussal való küzdelmét mutatta be. Ezekben a reprezentációkban a romantizáló jelleg demisztifikálódott, az „ezoterikus csodálat" helyét pedig felváltotta a növekvő aggodalom a leszakadástól és a rasszizmustól.[362] Pócsik Andrea a rendszerváltás utáni roma témájú magyar dokumentumfilmjeinek szociológiai szempontú felosztása során megkülönböztette a történelmi múlt, kulturális örökség feldolgozására irányuló (1); a rendszerváltás marginalizációhoz vezető szociális-gazdasági hatásait vizsgáló (2); a roma kultúra és identitás egyéni sorsokban való megnyilvánulását bemutató (3); végül pe-

[359] http://www.romacult.org/en/content/menu_147/current.

[360] Krémer Tamás, Barna Emília és Tófalvy Tamás 2016: *Roma hip-hop. Zenei Hálózatok Folyóirat* 002EP.

[361] Iordanova, Dina 2008: Mimicry and Plagiarism. Reconciling Actual and Metaphoric Gypsies. Routledge. *Third Text*. Vol. 22. 3. 307.

[362] Iordanova: i.m. 307.

dig az oktatás és a kultúra területén, az intézményrendszerben bekövetkezett változásokat detektáló (4) filmeket. A kategorizáció részletesebb elemzése helyett itt fontosabbnak tűnik általánosságban felhívni a figyelmet a „roma film" kifejezés problémás voltára, illetve azokra a vissza-visszatérő diskurzusokra, amelyek e filmek autenticitását és a reprezentáció „igazságát" firtatják.

Sean Homer, a Balkánhoz kötődő roma filmek elemzésével foglalkozó tanulmányában Emir Kusturica és Tony Gatlif rendezők példáját említi, akik a nemzetközi színtéren is legnagyobb sikereket és ismertséget elért „romafilmek" szerzői. Homer szerint a nem roma származású Kusturica és a roma Gatlif egyaránt sok esetben romantizált, pozitív sztereotípiáktól hemzsegő filmeket készítettek, ám a filmjeik körül folyó viták újra és újra a fent említett szempontokat kérték rajtuk számon. A rendező etnikai háttere és személyes élettörténete tehát mintha az autenticitás és a reprezentáció valósságáért felelt volna; holott, mikor is kérhetnénk számon hasonló szempontokat egy „nyugati filmen", mikor firtatnánk az észak-amerikai társadalom etnográfiai szempontból pontos ábrázolását?[363] A roma filmek szerzősége mindazonáltal nem figyelmen kívül hagyható szempont, hiszen az a tény, hogy ma Magyarországon a roma filmek nagy részét nem romák hozzák létre, nyilvánvalóan hatással van a megalkotott kép tekintetére, illetve azokra az emancipatorikus, a társadalmi elfogadásra és megismerésre irányuló folyamatokra, amelyeket éppen a roma-témájú dokumentumfilmek kívánnak elérni. Pócsik egy másik felosztása, mely az antropológiai filmelmélet keretében az alkotó/kutató és a megfigyelt/lefilmezett csoport közötti viszonyra fókuszál, hasznosabb lehet a Józsefváros roma identitásához köthető filmek megértéshez is. A Pócsik által ebben az értelmezési keretben vizsgált filmek illetve filmkészítési módok mind a romák másságáról alkotott negatív vagy túlzóan pozitív, romantikus kép dekonstruálására törekednek, akár az adott közösség társadalmi viszonyainak *értelmezésén* keresztül, akár *magyarázatot* adva olyan etnikai sajátosságokra, amelyekről a többségi társdalomnak csak hiányos ismeretei vannak, akár performatív módon *megidézve*, játékká formálva a dokumentátor és az általa vizsgált közösség közti viszonyt.[364] Az utolsó kategóriát Pócsik a megfigyelő tekinteteken túli filmkészítésnek nevezi, parafrazeálva David MacDougall az etnográfiai filmelmélet egyik alapművének számító, *A megfigyelő filmen túl* című írását. Pócsik MacDougallra hivatkozva jelzi az antropológiai filmek azon elmozdulását, ami a pozitivista, objektív valóságot bemutatni igyekező alkotások, illetve az azokat forgató filmkészítők felsőbb-

[363] Homer, Sean 2006: „The Roma Do Not Exist": The Roma as an Object of Cinematic Representation and the Question of Authenticity, *Gramma. Journal of Theory and Criticism*. 14. 184–185.

[364] Pócsik Andrea 2010: Megfigyelő tekintetek. A magyarországi romák ábrázolása a kortárs antropológiai filmelméletek tükrében. In Feischmidt Margit (szerk.): *Etnicitás, Különbségteremtő társadalom*. Gondolat–MTA Kisebbségkutató Intézet. 410–411.

rendű, megkérdőjelezhetetlen tudása helyett újfajta viszonyokat és megközelítéseket ambicionáltak. Pócsik idézi az amerikai filmtudós 1975-ös gondolatait, miszerint a dokumentumfilmnek *„nem esztétikai, nem tudományos teljesítménnyé, hanem a kutatás részévé kell válnia. Máskülönben az alkotó, ha nem is személyes viselkedésével, de munkamódszerének következményeként jóvátehetetlenül az antropológia gyarmati eredetét erősíti.”*[365] Az alábbiakban bemutatott dokumentumfilm két, nem roma alkotómunkája; mégis, véleményem szerint az alkotók érzékeny és empatikus tekintete a józsefvárosi roma hip-hop szubkultúra *értelmezése* és *magyarázata* helyett, vagy talán azokon túl, egy olyan mikro-közeget *idézett meg*, amely mára máskülönben talán láthatatlan lenne. A Gipsy Side úgy mutatta be a nyóckeres roma identitás egy szeletét, hogy a filmkészítés hagyományos hatalmi viszonyait lebontva nem sztereotipizált, hanem őszinte kíváncsisággal és elfogadással fordult a megismert világ irányába.

A 2007-es 4. Verzió Nemzetközi Emberi Jogi Dokumentumfilm Fesztiválon[366] versenyben lévő, valamint több független filmes szemlén díjat szerző film tizenéves roma rappereket mutatott be, akik a VIII. kerület mélyén próbálták reprodukálni, leutánozni az amerikai hip-hop kultúrát. Ahogy Káli Kinga újságíró írta egy, az *Amaro Drom*ban megjelent cikkében a filmről: *„a kezdő kép lokalizál: Budapesten vagyunk, a nyolcadik kerület látképe madártávlatból is felismerhető. A képsort egy fiú (bárki lehetne a film szereplői közül) vallomása kíséri: a nyolcban jól érzi magát az ember, és nem kívánkozik el, mert itt megvalósulnak az álmok.”*[367] A főszereplő fiúk, Márió, Luigi és Joker évek óta gyakoroltak együtt, akár otthon, a ház udvarán, akár az egykori Rádió C Rapport című műsorában, vagy éppen a későbbiekben részletesebben is tárgyalt, Orczy téren megrendezett Roma majálisokon. A résztvevő megfigyelő antropológiai dokumentumfilm 50 percen keresztül kísérte a fiatal szereplőket útjukon; betekintést nyerve koncertekbe, a rádióműsorba vagy a városnegyedben élő afrikai bevándorlók által fenntartott üzletek életébe. Ez alatt az idő alatt a *Gipsy Side* egy olyan világba engedett betekintést, amely a hip-hop szubkultúra tökéletes elsajátításáról és egyben sajáttá formálásáról szólt.

> *„Kézikönyvet is megszégyenítő részletességgel tárja fel azt a tudást, amelyet a «gettó» fiataljai magukénak tudnak: a rap stílusirányzatait a nyolcban és Amerikában, az amerikai* «nagymesterek» *követésének módozatait, vala-*

365 Pócsik 2010: 416.

366 4. Verzió Nemzetközi Emberi Jogi Dokumentumfilm Fesztivál. 2007. november 6–11. http://www.verzio.ceu.hu.

367 Kali Kinga 2007: Nyócker lenyomja Amerikát. *Amaro Drom*. XVII. évfolyam, 12. szám. 30.

mint azokat a kódokat, amelyeket ők nap mint nap használnak itt, a Gipsy Side-on. Kiderül, hogy a nyolcadik kerület rapperei naponta amerikást játszanak."[368]

Ahogy Joker (Ökrös Lajos) egy 2009 elején felvett interjúban nyilatkozott az afro-amerikai kultúra minta-jellegéről: „*[…] hát lehetséges, hogy ez egy tiltakozás volt nekünk. Mi nem úgy nőttünk fel, mint nagyon sok gyerek. Mi szegénységben nőttünk fel, és mintha ezzel tiltakoztunk volna, elmondtuk, kimondtuk magunkból az érzelmeket, hogy legyen jobb, legyen szebb és ezt erőszakosan mondtuk, hogy legyen jobb.*"[369] Luigi (Lázók Roland) egy másik, 2007-es interjúban hasonlóan fogalmazta meg az előző fejezetben már tárgyalt, fekete rapperekkel feltételezett sorsközösséget:

> „*Ők is azért kezdtek el rappelni, mert el akarták mondani az embereknek, hogy mennyit szenvednek a kisebbségi létükben. Ők kisebbség voltak Amerikában, mi meg kisebbség vagyunk itt Magyarországon. Tehát a rapnek eleinte politikai éle volt: lázadás volt az, amikor a négerek kimentek az utcára rappelni. Ugyanez történik a romákkal Magyarországon. És nemcsak Magyarországon, hanem mindenhol: sok minden történik, elítélik a romákat a munkahelyeken, az iskolában, ilyen-olyan helyeken, vagy például azért nem jöhetek össze egy lánnyal, mert ő nem roma, én meg cigány vagyok, és az nem tetszik neki. Hát eleinte tetszem, de azért levágja rólam, hogy cigány vagyok, nem tudom letagadni! Ahogy a fekete bőrűek a rappel lázadtak, ugyanúgy teszik a romák is.*"[370]

Joker és Luigi ezzel a néhány mondattal a szubkultúrák, többek között a hip-hop kultúra alapvetését mondták ki: a szubkultúra képviselői olyan marginalizált tartalmakat fejeznek ki (például osztálytudatot, különbségtudatot), melyek a domináns kultúrában tiltottak. A szubkultúra tehát olyan kifejezési forma, mely a hatalom mozgatói és az alsóbb pozíciókba szorítottak közti alapvető feszültségre irányul. Ez a feszültség fejeződik ki az egyes szubkulturális stílusokban.[371]

Érdemes még néhány mondat erejéig visszatérni a *Fekete vonat* kapcsán már tárgyalt afro-amerikai hip-hop kultúra hatására, különös tekintettel a romák és feketék közötti önreprezentációs párhuzamra. Antos Balázs, a *Gipsy Side* egyik készítője rövid esettanulmányban dolgozta fel a filmjében

[368] Kali 2007: 31.

[369] Részlet a 2009. január 21-én Jokerrel készített interjúból.

[370] Kali Kinga 2007: Megmondom, testvér! A rap legyen hiteles. *Amaro Drom*. XVII. évfolyam, 12. szám. 31–33.

[371] Hebdige, Dick 2008: *Sous-culture, le sens du style. Zones*. Éditions de la Découverte. Paris. 97., 140.

szereplő fiatalok identitását, énképét,[372] az írás egyik alaptétele pedig az volt, hogy a roma rapperek önreprezentációjukban az afro-amerikaiak („négerek") és a saját csoport („cigányok") rokonságát fogalmazták meg. Az egyik, filmben is elhangzó dalszöveg szerint például: *„Barna vagyok, de azok meg feketék, héj, azt mondom neked, hogy nem vagyok a kemény én, […] és mindig azokat a gyerekeket szájba vertem, akik azt mondták nekem, hogy a magyar a jó, közben meg a néger kint, az igazi roma hallható."* Az improvizált szövegrészlet kontextusában tehát a fehér–fekete fogalompár analóggá vált a magyar-roma ellentéttel, a feketék pedig mint „igazi romák" jelentek meg. Így vált sajáttá, a Józsefvárosban is autentikussá a fekete rapzenészek szubkultúrája, amennyiben nem pusztán utánzásról, az amerikai minta imitálásáról szólt, hanem egyfajta azonosulás mentén a két kulturális világ összefonódásáról is.[373]

A *feketeség* és *igaziság* a filmben szereplő nigériai ruhaboltos, Biggy és a fodrász Victor szerepeltetése által további, szubverzív csavarokkal szolgált. A két fekete férfi a roma gyerekek szemében az igazi gengszter hip-hop sztárok megtestesítőiként tűntek fel; nemcsak bőrszínük, de a szubkulturális tudás beható ismerete és forgalmazása (vagyis az észak-amerikai West Coast és East Cost rapperek hajviseletei, baseball sapkái, kosaras pólói és edzőcipői) is *par excellence* autentikussá tette őket. Jokerék általuk közelebb kerülhettek idoljaikhoz, még akkor is, ha Biggy és Victor valószínűleg sosem jártak az Egyesült Államokban és a jellegzetes nigériai akcentussal beszélő Victor fodrászüzlete bármelyik nyugat-európai nagyváros afrikai negyedében megállta volna a helyét.[374] A *Gipsy Side* rapperei az afro-amerikai kultúra lokalizásával, valamint zenéjük elfogadtatásával a szubkulturális lét olyan fázisát élték át, amely bizonyos mértékben elfogadottá vált a többségi társadalom számára is. Ezt mutatta többek között a film sikere a fesztiválokon, dokumentumfilm-klubokon.[375] Gát és Antos végeredményben egy pozitív, reményteli képet alkottak a budapesti gettó-fiatalokról, amelyben azok az elnyomás elleni lázadásukat, tiltakozásukat már át tudták formálni olyan alkotói folyamatokba, melyek sikeresen épültek bele a környezetbe.

A bizakodásra serkentő történetnek azonban megvoltak a (fizikai) határai. A *Gipsy Side* szereplői mindvégig a VIII. kerületben, csak egy behatárolt terület mozogtak otthonosan. Közel volt minden: az otthonuk, a bará-

372 Antos Balázs 2008: „Barna vagyok, de azok meg feketék, héjj"… In: Bali János (szerk.): *A kultúra kódjai: A 60 éves Kapitány Gábor köszöntésére*. MOME. Budapest.

373 Antos Balázs 2008: 44.

374 Balázs Antos: *Gipsy Side. The Film and beyond 18.* http://gallery8.org/images/uploaded/File/roma_hiphop_archive.pdf.

375 Például a 2009. május 14–16. között megrendezett Magdi fesztiválon is sikerrel, egymás után többször lejátszották.

taik, a Rádió C épülete, az Orczy kert, a nigériai Victor fodrászüzlete vagy az ugyancsak fekete bőrű Biggy rap-kellékboltja.[376] Az etnikai gettó filmbéli reprezentációja megfelelt Yves Grafmeyer *„közelségi terekkel"*[377] kapcsolatos gondolatának. Hasonlóan a könyv elején tárgyalt városnegyed-jellemzésekhez, Grafmeyer szerint egy városnegyedhez való kötődés nagyban függ az ott lakók társadalmi helyzetétől, valamint egyenlőtlen viszonyban áll a lakosok mobilitásával. Minél hátrányosabb rétegből jön valaki, annál inkább kötődik lakóhelyéhez, melynek szomszédsági kapcsolatrendszere biztonságot nyújt. És bár a Balázs András által vizsgált szegény roma családok a Józsefvárost nem, mint megtartó közeget, hanem inkább, mint széttöredezett, csak logisztikai központként működő teret használják, a *Gipsy Side* fiatal szereplői számára magától értetődő volt, hogy minden tevékenységüket a VIII. kerület társadalmi-kulturális referenciákkal sűrűn átszőtt területén folytassák. Érdemes felidézni, hogy bár a dokumentumfilm egyik szereplője, Jancsika nem is a Józsefvárosban, hanem Csepelen lakott, mégis minden nap bevillamosozott a „nyolcba", a barátaihoz. A VIII. kerülethez való szoros kötődést az is mutatta, hogy a hip-hop kultúrával is itt ismerkedhettek meg a film főszereplői: szubkultúra és etnikus városnegyed kiegészítették egymást. Ahogy Luigi fogalmazott a már említett interjúban:

> *„Amikor ideköltöztünk a kerületbe, a lakótelepre, jártunk a barátokkal zenét hallgatni, rappelgetni. A barátom bátyjától loptunk szövegeket, mert nem tudtunk saját szövegeket írni, még csak próbálgattuk magunkat. Alakítottunk egy együttest is, én meg ez a barátom, meg akartuk magunkat csinálni, nagy sztárok akartunk lenni. De addigra már ismertek minket, persze nem azért, mintha sztárok lettünk volna, hanem mint a rossz pénzt, a lányok köréből. A környékbeli roma fiatalok jól ismertek minket, mert minden nap más csajom volt! A Leonardo és a Práter sarkán van egy lakótelep, oda jártunk, meg a Losonczi térre."*[378]

A filmben egyetlen jelenet szerepelt, amelyben a főszereplők kimozdultak a gettóból: az Artisjus Szerzői Jogvédő Irodába mentek levédetni a már elkészült dalaikat. Megkapó és sokat mondó a képsor, ahogy a szereplők, átkelve Budára, roma tinédzserként egy intézményes térben, a többségi társadalom hivatalos, felnőtt képviselői előtt igyekeznek az adminisztratív teendőknek eleget tenni. Az Artisjus I. kerületi épülete hagyományosan és köztudottan

376 Kali Kinga 2007.

377 Grafmeyer, Yves 2006: Le quartier des sociologues. In Authier, Jean-Yves – Bacqué, Marie-Hélène et Guérin-Pace, France (eds.): *Le quartier. Enjeux scientifiques, actions politiques et pratiques sociales.* La Découverte. 27.

378 Kali Kinga 2007.

jobb környéken helyezkedik el; mégis, a *Gipsy Side* szereplőinek a budai Vár alja ismeretlen terep, veszélyesebb terület, mint a „veszélyes hely" toposzát régóta magán viselő VIII. kerület. Az irodából hazafelé az egyik szereplő fel is hívja szüleit, hogy megnyugtassa őket, mindjárt visszaér a „nyolcba", ahol már nyugodtan kint tartózkodhat a téren, ahol nem kell félnie attól, hogy bőrszíne miatt atrocitások érik őt.[379]

A *Gipsy Side*-os fiúk sikerei és reményei ambivalensek voltak. Megmutatkozásuk és fellépéseik a lokális roma identitás, a VIII. kerületi hibrid kultúrával kapcsolatban érzett büszkeség autentikus példáivá váltak, mindazonáltal a gettón kívül korlátozottak voltak a csatornáik, a többségi társadalomba, annak kultúrájába való bekerülésük bizonytalannak tűnhetett. Dick Hebdige klasszikus munkáját idézve a szubkultúrákról, a szubkulturális stílust úgy definiálhatjuk, hogy az egyszerre kommunikálja egy csoport különbözőségét és fejezi ki tagjai kollektív identitását. Hebdige azonban minden szubkultúrát úgy jellemez, hogy azok saját ciklusukban előbb-utóbb elérnek a banalizálódás fázisába, azaz az ellenállásból visszaépülnek, bekerülnek a domináns kultúra logikájába.[380] A másság ilyenfajta „domesztikálódása", azonossá válása azonban nem ért el a Gipsy Side rapperjeinek szubkultúrájáig – művészetük, önreprezentációjuk nagyrészt beszorult a gettó falai közé, a városnegyed roma kulturális gyakorlatainak és intézményeinek leépülése után pedig ott is nagyrészt láthatatlanná vált.

A megrajzolt városnegyed: a Nyócker

A VIII. kerület reprezentációinak sorában a következő példám Gauder Áron és Novák Emil 2005-ös animációs filmje, amely talán az összes illusztráció közül a legeminensebben járta körbe azt az utat, amelynek során a nyócker önálló életre kelt, reprezentációja pedig elkezdett túlmutatni saját magán. A Budapestet mint forgatási helyszínt használó filmek között különleges helyet foglalnak el a VIII. kerületben játszódók: a rendszerváltás óta feltétlenül, de már a '80-as évek egyes alkotásainak segítségével is, a kerület a főváros legmediatizáltabb helyévé vált. Varga Balázs szerint a korszakolás törvényszerű: ahogy az ötvenes évek magyar filmjének Budapest-képe Angyalföldet, a hatvanas éveké a Duna-partot, a hetvenes évek avantgarde filmjei pedig a lakótelepeket és annak füstös presszóit választotta helyszínéül, addig az elmúlt két-három évtizedben a VIII. kerület lett a magyar filmek legfelkapottabb helyszíne.

379 Antos Balázs 2008: 44.

380 Hebdidge, Dick 2008: 102.

„Ebben a kerületben mintha megállt volna az idő, az utcakép nagyon keveset változott a rendszerváltás óta, másfelől azonban tökéletesen nyomon követhető itt az elmúlt évtized gazdasági és társadalmi átalakulásának majd minden negatívuma és újdonsága – a romló közbiztonságtól, a koszon és a zsúfoltságon át a körutak sarkán feltünedező gyorséttermekig.”[381]

A bevezetőben már említett Rob Shields *Places on the Margin* című könyvében meggyőző példákon keresztül mutatta be, ahogy a társadalmi és kulturális kategorizációk térbeli metaforák használatán és leíró térbeli felosztásokon keresztül *térbeliesednek*. Az „elképzelt földrajznak" nevezett transzformatív gesztus során a földrajzi térhez megkülönböztetett értékek, történelmi események vagy érzések párosulnak, így a különbözőség metaforák és absztrakciók használatával fejeződik ki és válnak egyes helyszínek szimbólumokká.[382] Budapest elképzelt földrajzában, tehát számos (hip-hop) videoklipben, dokumentumfilmben, játékfilmen, vagy éppen fotósorozaton a VIII. kerület legtöbbször a már többször említett *veszélyes hely* toposzát hordozta; a bandaháborúkat megjelenítő videók, vagy egyszerűen csak a lerobbant állapotban lévő, szegényes utcák filmes díszletként való használata pedig mind hozzásegítettek ennek a sztereotípiának a megerősödéséhez. A városnegyed ezekben a reprezentációkban leginkább a „máshol" szimbolikus helyeként tűnt fel, *„amely az otthonos, ismert «itt-tel» ellentétpárban helyezkedik el a városi tereket osztályozó többségi tudatban"*.[383] Az absztrakt szintre emelt veszélyesség tehát valójában az ismeretlenséget jelölte. Ahogy Niedermüller Péter fogalmaz, a nagyvárosi „veszélyes helyek" olyan városnegyedekre és utcákra utalnak, amelyet a városlakók nagy része nem ismer vagy használ, így az elképzelt térben olyan képzetek, reprezentációk jönnek létre, amelyekben bár nincsenek valódi és állandó összefüggések a megtörtént veszélyhelyzetek száma és az elképzelt veszélyesség között, ezek mégis összefonódnak. Így, Niedermüller szerint *„ahogyan az amerikai városokban a négerek, Franciaországban az afrikaiak, Németországban a törökök, úgy Magyarországon a cigányok lakta utcák és városrészek „veszélyesek"* – a tényleges veszélyhelyzetek számától függetlenül".[384]

Érdemes a VIII. kerületben forgatott filmekkel kapcsolatban még egyszer kiemelni azt a gondolatot, amely a szimbolikus gettó és a valódi kerület-határok közötti résre utal. Ahogy Varga Balázs is megállapította már idézett cikkében, a VIII. kerület kapcsán mindenkinek könnyen azonosítható képek ugranak be, vagyis a városnegyednek erőteljes, markáns vizuális reprezentá-

[381] Varga Balázs: i.m.
[382] Shields, Rob: i.m. 29.
[383] Polyák Levente 2005.
[384] Niedermüller Péter 1994: 12.

ciója él a köztudatban. Mint ahogy arra már többször utaltam, a vizuálisan is megjelenő nyócker azonban bőven nem érintette a teljes közigazgatási egységet: a sajátos toposzrendszer, melyben a bűnözés, a prostitúció, az etnikai keveredés és az elszegényedés mikrovilágai megjelentek, valójában nagyjából a Rákóczi tér – Horváth Mihány tér – Mátyás tér által körülölelt területre korlátozódott.[385]

Az elmúlt években-évtizedekben, legfőképpen a rendszerváltás óta nagyon sok rendező választotta nagyjátékfilmje helyszínéül a nyóckert. Szomjas György 1992-es *Roncsfilm*jében a városnegyed jellegzetesen lepusztult városi tája, egy-egy konkrét utcasarka vált kultuszhellyé, „expresszív és groteszk naturalizmussal" létrehozva a Szigony utca 24. és az ott található Gólya presszó önálló mítoszát.[386] Más, újabb keltezésű filmekben a kerület kevésbé sötét, inkább komikus színben mutatkozott meg, és még ha felszínes módon is, ezekben is mindannyiszor előkerült a városrész multietnikus jellege. A *Pattogatott kukoricá*ban (1998, Gábor Péter) vagy a *Rap, revü, Rómeó*ban (2004, Oláh J. Gábor) nem a kerület, annak értelmezése volt a cél, inkább olyan történetekről volt szó, amelyek a VIII. kerületben játszódtak, felvillantva az ott élő roma – nem roma lakosság viszonyát, a kisstílű bűnözés és a városnegyed más, jellemzőnek gondolt társadalmi gyakorlatait.

A *Nyócker*ben (Gauder Áron, 2005) a hangsúlyok megváltoztak, és puszta díszletből a kerület főszereplővé vált, vagyis a film egyszerre „ünnepel és örökít meg"[387] egy izgalmas és ellentmondásos kerületet. Mintha a film elsődleges célja csak egy megrajzolt emlékhely kialakítása lett volna. Minden más, a banális, sztereotípiákat rögzítő, de azokat el is mozdító történet, az animáció virtuóz és egyedülálló technikája és a színvonalas zenei betétek mind másodlagosak lettek volna, asszisztálva a helyi közösségi emlékezet egyik részének létrejöttéhez. Horváth Imre tanulmányában amellett érvel, hogy a filmbeli nyócker hibrid tere egyszerre valós és textuális-fikciós tér, amelyben benne foglaltatik a valós budapesti kerület, a globális hip-hop nemzet referencialitásán keresztül megidézett New York-i gettó, a Rómeó és Júlia történet adaptálásával a shakespeare-i Verona, a politikai-társadalmi karikatúra révén pedig egy kicsinyített Magyarország. Horváth szerint ebben a speciális, telített térben a kulturálisan Józsefvároshoz kötött figurák saját sztereotípiáik megtestesüléseiként vannak jelen, az elnyomó hatalmak (rendőrség, hazai és nemzetközi politika) kiszolgáltatottjaiként. Azonban, ahogy a filmben végbemenő csodák folytán a hatalmi struktúrák felborulnak, el-

385 Varga Balázs 2001.
386 Vasák Benedek Balázs 2012: *Szolarizált leves.* http://www.c3.hu/scripta.
387 Polyák Levente 2005.

simulnak a konfliktusok és egy utópisztikus, élhető világ jön létre. Így tehát a *Nyócker*ben megkonstruált józsefvárosi tér színpad is, az imagináció tere.[388]

A *Nyócker* volt a rendszerváltás utáni egyik első egész estés animációs közönségfilm, így érthető, ha nagy elvárások előzték meg már a bemutatóját. Az 1990-es években a magyar rajzfilmek eltűntek a mozikból, így a betöltendő űrben különösen fontos szerepe lett a *Nyócker*nek; ahogy egy internetes kritika fogalmaz: *„rávilágít arra, hogy rajzfilmen még az olyan történeteknek is van rejtett tartaléka, mint a nagy józsefvárosi olvasztótégely lázálmos, százszor megénekelt balladája."*[389] A film megvalósítása pár perces klipekkel indult, melyek a TV2 késő esti adásaiban kaptak helyet. A hat epizód elkészítése után a film alkotói, Novák Erik producer és Gauder Áron rendező a Magyar Mozgókép Közalapítvány különböző pályázatain nyertek annyi pénzt, hogy 2005-re elkészíthették a nagyjátékfilm hosszúságú változatot. A film különleges technikája, amelyben a 2D és a 3D keveredett, vagyis, hogy a szereplők teste teljes egészében grafika, a fejük viszont valódi színészek arcáról átrajzolt fénykép, Gauder Áron ötlete volt. Az egyedi látvány furcsa kettősséget eredményezett: bár végig „ismerős" tájon járunk, a VIII. kerület utcái, terei, házbelsői között, a megrajzolt városi táj mégis érezhetően idegenné, nem valóságossá vált. Ahogy a készítők fogalmaztak: *„nem akartunk „valóságosak" lenni, a tér is megmaradt kulisszának, díszletnek, a 3D-s világ végig 2D-s elemekkel keveredik. A film egy kifordított világban játszódik, ahol a szereplők beszéde nagyon is valószerű."*[390]

Az idézet mindkét mondata fontos elemeket tartalmaz; az elsőben a nyócker sajátos térhasználata, a másodikban pedig a jellegzetes szleng, a kevert, hibrid roma–magyar nyelv hangsúly kerül kifejezésre. Polyák Levente szerint a *Nyócker* különös, papír-kivágásos, „színpadszerű tereket" ábrázoló technikája a városnegyedben ismerős térhasználatot idézte fel: az utca találkozási, gyülekezési térként való használatát, a közösségi terek dominanciáját a privát terekkel szemben. Polyák szerint az animált városképben azt is észre kell vennünk, hogy néhány, felülnézetből mutatott képen a kerület a *„város többi részeinek összefüggésében jelenik meg, hogy azután ismét önálló, lezárt, különálló entitásként létezzen tovább: a film cselekménye gyakorlatilag egyáltalán nem lépi át a kerület határait"*.[391] Itt érdemes utalni a filmes perspektíva,

[388] Horváth Imre 2015: „Mindenki gettósztár": tér, hatalom és identitás a Nyócker! című animációs filmben. In Győri Zsolt, Kalmár György (szerk): Tér, hatalom és identitás viszonyai a magyar filmben. A kortárs filmtudomány kulcskérdései 4., Debreceni Egyetemi Kiadó. 244.

[389] Krich Balázs *2005: Gettófirka.* http://www.origo.hu/filmklub/20041211gettofirka.html.

[390] Patrovich Tamás 2004: Befejezéséhez közeledik a Nyócker. *Manifeszt.hu.* http://manifeszt.hu/old_manifeszt/printer.php?lang=Magyar&main=1095926997&hdt=1098803764 (utolsó letöltés: 2012. október 16.).

[391] Polyák Levente 2005.

vagyis a kamera tekintetének kérdésére, a *Nyócker* esetében ez ugyanis nem csak a városnegyedre fókuszáló látószög miatt releváns, de a szimbolikus fraktálként is alkalmazott, a *veszélyes hely* toposzához kötődő, fegyelmező utcai kamerák tekintete és filmbeli szerepe miatt is. Kalmár György és Győri Zsolt írásukban Stephen Heath 1976-os, *A narratív tér* című tanulmányát idézik, a 15. században feltalált perspektivikus festészeti ábrázolás hagyományait követő filmes látásmód kapcsán. Eszerint a hagyománynak egyik legfontosabb eleme a vizuális uralmat biztosító centrális, monokuláris perspektíva, amely távolságot teremt látó és látott, alany és tárgy között, idealizált középpontba helyezve a kamerát (és vele a nézőt). Heath szerint ez a perspektíva egy olyan „konstrukciós folyamat" része, amely során nem csak egy koherens filmes tér jön létre, hanem egy egységesítő nézői pozíció is, vagyis a filmes tekintet birtokosa, amely szabályozza a világot, elrendezi a teret és irányítja a nézőt is, egyfajta térszervező a perspektívarendszerben.[392]

A tekintet hatalma implicit módon tehát minden filmes alkotás immanens része, a foucault-i értelemben vett fegyelmező hatalom azonban, mint fent említettem, a nyócker és a *Nyócker* esetében különös jelentőséggel bír. A valós Józsefvárosban a 2010-es években jelentős igyekezet irányult a bűnmegelőzésre, a *veszélyes rétegek* kiszorítására, az önkormányzat nem csak a kerületi térfigyelő kamerák számát növelte, de különböző jogszabályok segítségével a hajléktalanokat és droghasználókat (illetve a tiszta szerhasználatot támogató Kék Pont tűcsereprogramját) is eltüntette köztereiről.[393] A *Nyócker* elején kamerákat szerelnek fel, azonban azokat hamarosan ellopják, a fegyelmező tér a filmben nem jön létre, mert a rendőrök épp olyan korruptak és romlottak, mint minden más szereplő. A foucault-i mintákat alapul véve Horváth Imre már idézett írásában a filmben létrejött szimbolikus teret heterotópiaként is értelmezi, vagyis olyan ellenszerkezeti, eltérő helyként, amely kiforgatja a kultúra belsejében fellelhető valódi szerkezeti helyeket és külsőnek tetszik minden más helyhez képest. Foucault-nál a heterotópia egyik példája a pszichiátria, ahová a normát nem követő deviánsokat zárják, a *Nyócker*ben viszont mintha épp a devianca lenne a norma.[394] Ebben a heterotópikus, ellenvilágban viszont megszűnnek a valódi magyar társadalom etnikai feszültségei és xenofóbiája; a roma, nem roma, kínai, arab és zsidó szereplők egyformán működnek, egyformán bűnöznek és egyfor-

392 Kalmár György – Győri Zsolt 2015: A tér, hatalom és identitás viszonyainak kutatása a magyar filmben. In Győri Zsolt és Kalmár György (szerk.): *Tér, hatalom és identitás viszonyai a magyar filmben. A kortárs filmtudomány kulcskérdései 4.* Debreceni Egyetemi Kiadó.11. 2

393 https://jozsefvaros.hu/hir/4851/tovabb-bovul-a-jozsefvarosi-terfigyelo-kamerahalozat; http://kekpont.hu/blog/2013-09-18-jozsefvaros-felbontja-egyuttmukodeset-a-kek-ponttal/; https://merce.hu/2019/06/30/sara-botond-a-nyolcadik-keruleti-lapban-folytatja-a-hajlektalanok-kriminalizalasat/.

394 Horváth Imre: i.m. 245.

ma kulturális kódokat használnak. Ami pedig a nyelvhasználatot illeti, itt is érdemes idézni az alkotókat, hiszen a dokumentumfilmek kapcsán már tárgyalt, megfigyelő és megfigyelt tekintekek, illetve a hibrid térbe belülről vagy kívülről megkonstruált reprezentációk szempontjából egyaránt fontos, hogy ki adja a roma főszereplők szájába az autentikusnak tetszeni akaró szöveget.

> *„Nekem rengeteg roma ismerősöm van. Maga Junior és az egyik író, Orsós László Jakab is roma származású. Ez a szlengek, szófordulatok hitelességét abszolút biztosítja. Azt meg, hogy hogyan reagál egy adott ember, fehér, kínai, cigány vagy rendőr, a történetben, elég jól ki lehet számítani, ha ismeri őket az ember."*[395]

A *Nyócker*t a kezdetektől sokan hasonlították a Trey Parker és Matt Stone által 1997-ben megalkotott amerikai animációs sorozathoz, a South Parkhoz. *„Ahogy a South Park című amerikai sorozatban, a Nyóckerben is szó esik majd fontos társadalmi problémákról, így a kisebbségek helyzetétől a korrupción át a kábítószerkérdésig mindenen poénkodnak majd a film szereplői".*[396] Bár Gauder és Novák a filmjük kapcsán készült interjúkban mindig hangsúlyozták a két alkotás közötti, egyrészt a társadalmi kontextusbeli, másrészt a technikai, a grafikai stílusbeli különbséget, a mikrotérben megjelenő, összesűrűsödő szociális problémák, jellegzetes kérdések mentén mégis találtak párhuzamokat.

> *„Nálunk ez a nyócker, mert hogy itt nagyon-nagyon határozottan kiütköznek az össztársadalmi problémák elég kis helyre koncentrálva. Faji megkülönböztetés, gazdagság, szegénység, rendőri korrupció, állami korrupció, aztán eljutottunk persze a nemzetközi ügyekig, s ezt megpróbáltuk összegyúrni. A* Nyócker *nem szigorúan vett társadalomkritikus film. A társadalomkritikáját szórakoztató formában mondja el. Nem akarjuk társadalmi kérdésekkel teletömni a néző fejét. Ezek menet közben épülnek be a szituációkba, a cselekménybe."*[397]

A *Nyócker* sikere egyedülállónak tekinthető a magyar filmiparban, különösen az animációs filmek sorsát ismerve. Egyrészt, összemérve a legsikeresebb magyar filmek nézettségével, ami a 2000-es években körülbelül 500.000-re volt tehető, a *Nyócker* a maga 115.000 nézőjével jó eredményt ért el. Más-

[395] Soóky Sarolta 2004: *Az alkotók a Nyóckerről.* http://www.nyocker.hu/news.php (utolsó letöltés: 2012. október 16.).

[396] Szabó Zoltán 2004: *Októberben jön a magyar South Park.* http://www.nyocker.hu/news.php (utolsó letöltés: 2012. október 16.).

[397] Soóky Sarolta 2004.

részt, a szakmai elismererések szempontjából, kiemelkedően teljesített mind a magyarországi, mind a nemzetközi versenyeken: 2005-ben több filmfesztiválon, versenyen is indult, melyek közül a legjelentősebb talán az Annecy Animációs Filmfesztiválon kapott díj, mellyel a *Nyócker* 2005-ben Európa legjobb animációs filmje lett. A zsűri a film kapcsán annak életszerűségét és technikai újszerűségét emelte ki elsősorban, valamint azt, hogy teljesen eltért a nyugat-európai rajzfilmektől.[398] Ezen kívül 2005-ben nyert még díjakat a szöuli, ottawai és a spanyolországi sitges-i filmfesztiválokon, 2006-ban pedig a horvátországi zágrábin, a kanadai calgaryn. Magyarországon a 2006-os Filmszemle diák-zsűrijének különdíját, a „Magyar film ifjú mestere" díjat, valamint Gauder Áron 2005-ben a Magyar Köztársaság ezüst érdemkeresztjét is megkapta. A film fogadtatása azonban mégis úgy tűnik, kettős volt. A filmesek és a magyar állam részéről tanúsított egyöntetű lelkesedést és elismerést nem kísérte feltétlenül az újságírók kedvező véleménye. Úgy tűnik, hogy a zsűrik és a „hatalom" reprezentánsai által oly sokszor hangsúlyozott bátorság és valóságosság helyett a kritikusok inkább a film felszínességét és hamis autenticitását emelték ki. Mindazonáltal, azt a legtöbb kritika is egyhangúan állította, hogy a *Nyócker* mind témájában, mind műfajában valami olyan újat teremtett, amely mindaddig hiányzott a magyar animációs filmművészetből. A filmes utalások és referenciapontok hálójában a leginkább az amerikai gettó-filmeket emlegették (Spike Lee, John Singleton és Mario van Peebles munkáit), az edinbourgh-i fiatalok „szubkulturális iróniáját" (Danny Boyle *Trainspotting*jából), valamint, még egyszer, a *South Park*ot.[399] Horváth a filmes utalások és intertextualitás példájára még evidens módon a Rómeó és Júliát hozta fel, továbbá, a zenei betétek kapcsán a West Side Story című musicalt, Rozi mama hasonlóságát a Mátrix (Wachowsky testvérek, 1999) Orákulumára, valamint a rapcsata-jelenet párhuzamát a 8 mérfölddel (Curtis Hanson, 2002).[400] Érdekes választóvonal húzódik azok között a kritikák között, melyek a *Nyócker*t pusztán egy könnyed, a felszínen szórakoztató filmnek látták, vagy amelyek nevelő szerepét hangsúlyozták. Ezen utóbbi vélemények szerint Gauderék műve egy valódi „problémafilm" volt:

> *„amely színes cukormázba csomagolt jelentés a magyar főváros leginkább sokszínű, mégis legelhanyagoltabb kerületének életéről, olyan korlelet, amely harcos politikai inkorrektségével – az Irigy Hónaljmirigy nevű formáció sekélyes, «cigánykodós» mutatványaival ellentétben – nem nevetség tárgyává kívánja tenni a beilleszkedési problémákkal küszködő roma ki-*

[398] http://index.hu/kultur/cinematrix/ccikkek/nyockero612/.

[399] http://www.magyar.film.hu/object.7f01d143-fce9-4939-869f-85b75cc12e08.ivy.

[400] Horváth Imre: i.m. 246.

sebbség életvezetési szokásait, hanem a jelenség mögött rejlő valóságrétegek felfejtésével empatikus, elfogadó szórakozásra neveli a nézőket."[401]

Egy másik újságíró szerint a *Nyócker* „vagány" látszata ellenére nem volt más, mint egy „egyszerű tanmese".[402] A *Nyócker* története ugyanis, mint ezt feljebb említettem, a világirodalom egyik legismertebb, legfontosabb közhelyét dolgozta fel, a Rómeó és Júliát, vagyis a két ellenséges csoport tagjai között szövődő, tiltott szerelmet. Az animációs film esetében az ellenségek a romák és a magyarok, a szerelmes pár pedig Ricsi és Julika. A gyermekek a gettó két legfőbb klánjának leszármazottai, a cigány kisfiú apja kocsmatulajdonos a városnegyed főterén, a „gádzsó" Julikáé pedig strici, aki a kerület ukrán prostituáltjait futtatja. A két, leginkább exponált etnikai csoporton kívül Ricsi bandájában (és iskolai osztályában egyaránt) találhatók kínai, arab bevándorló és zsidó gyerekek is. Mint feljebb említettem, az etnikai különbségek itt semmiféle feszültséget nem okoztak, a film multikulturalitása szabályosságával és szimmetriájával inkább az igazi VIII. kerület karikatúráját, kifordítását hangsúlyozta. A két család közötti ellentétet feloldandó, valamint Julika szerelmének elnyerése érdekében Ricsi a nagyapja cinikus tanácsait követte, aki szerint az életben való boldoguláshoz az út a „*pénz, még pénz és pina*" hármasságán keresztül vezet. A szürreális, különböző idősíkokat és cselekményszálakat egyszerre vezető „időgépes sci-fi sztori" és „politikai szatíra"[403], melyben helyet kaptak a kortárs globális politika különböző alakjai (Oszama Bin Laden, George Bush), valamint a magyar kormány tagjai is. Horváth Imre további filmes műfajokat és kategóriákat sorol a *Nyócker* kapcsán, szerinte a film hibriditása abban is megmutatkozik, hogy egyszerre hordozza a filmvígjáték, musical, science fiction, sőt a *heritage film*[404] jegyeit is, utóbbit karikírozva, parodizálva.[405] A különböző mesebeli és erőteljesen szarkasztikus események után Ricsi a film végén mégis azt a következtetést vonja le, hogy a nyóckerben nem változik semmi. Vagyis a film szerint a gettó örök, lakóinak életében nem állhat be való változás. Ahogy a végén felhangzó utolsó dalból is kiderül:

„Mit vársz a Nyólctól
Álmodban mondd

[401] http://www.filmkultura.hu/2004/articles/films/nyocker.hu.html.

[402] Szlanárs Emese 2004: *Rajz-tanmese*. http://www.kontextus.hu/hirvero/film_2004_1216.html (utolsó letöltés: 2012. október 16.).

[403] Hubay József 2004: *Nyócker*. http://www.moziplussz.hu/kritika.php?id=349 (utolsó letöltés: 2012. október 16.).

[404] Kultúrörökség filmek azok a játékfilmek, amelyek főleg az 1980-90-es években készültek Nagy-Britanniában, leginkább irodalmi művek adaptációjaként. http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszet/mmi.elte.hu/szabadbolcseszet/index28fa.html?option=com_tanelem&id_tanelem=53&tip=0.

[405] Horváth Imre: i.m. 248.

Hogy ébrednél máshol
Nincs választásod,
Érezd magad jól."[406]

A film valódi újdonsága mindazonáltal nem a „miben", hanem a „hogyanban" volt keresendő. A különleges animációs technika, a kevert műfajok esztétikája és a folyamatos normasértések, határátlépések esszenciálisan hibrid játékteret hoztak létre. A Horváth által idevonatkoztatott foucault-i „*heterotópia képes egyazon reális helyen többféle teret, többféle, önmagában összeegyeztethetetlen szerkezeti helyet egybegyűjteni.*"[407]. A *Nyócker*ben a shakespeare-i Verona és a New York-i gettó mellett a Music Television videoklipjei, a televíziós híradók, a japán animék, valamint az abszurd humorral játszó angol Monty Python kétdimenziós rajzolt epizódjai keveredtek össze, lehetőséget nyújtva az alkotónak egy új és felkavaró jelentőségű probléma bemutatására.[408] Imre Anikó szerint tehát itt a stílus bátorsága és újszerűsége, ami feltűnt, vagyis az a mód, ahogyan a film alkalmazta és elfogadta a nemzeti kultúra folyamatosan elfojtani próbált nyelvi és kulturális hibriditást. Bár Imre szerint a nemzeti kánonból ez az (inter)etnikus kultúra ki van rekesztve, a fiatal közönség, a rendszerváltás után felnőtt generáció már ismeri és érti ennek a globális, kevert esztétikának a kulturális kódjait, vulgáris nyelvezetével, faji kevertségével és posztmodern etikájával együtt.[409] Mindazonáltal, Polyák Levente írásában éppen azt veti a *Nyócker* alkotóinak a szemére, hogy a megrajzolt világ valójában eltávolít a VIII. kerület valóságától, az pedig, hogy valami autentikusat és nyersen, igazan szólót látunk, csak a technikai bravúrok által létrehozott illúzió. „*A Nyócker sajátos módon dokumentál: a film készítői saját egzotikus képüket rajzolják meg valódinak tételezett szereplők mozgatásával. A film helyzetképet ad, idealizált portrékat készít, juttat szóhoz, de ennek során mindvégig a megszelídített, domesztikált különbség hangsúlyait teszi ki.*"[410] Polyák szerint éppen nem újításról van szó, hanem az animációs technika által a régimódi történetmesélés hagyományába való beilleszkedésről. A filmnek így szerinte egyik eleme sem valóságos, inkább olyan, mintha egy hosszúra nyúlt videoklipet látnánk, szlengmintákból összerakott párbeszédekkel és típusoknak megfelelő szereplőkkel.

A *Nyócker* elidegenítő stílusa felett hozott kritika talán túl szigorú, hiszen a rajzfilmekben vagy animációs filmekben általában is szükségszerű egy

406 Kamikaze: Mit vársz a Nyolctól. In: *http://nyocker.hu/zene/33.html.*

407 Foucault, Michel 1999: Eltérő terek. In Sutyák Tibor (szerk): *Nyelv a végtelenhez – Tanulmányok, előadások, beszélgetések.* Latin Betűk. Debrecen. 152.

408 Imre Anikó 2009: 16.

409 Imre Anikó 2009: 14.

410 Polyák Levente 2005.

zárt, sematizált világ létrehozása. Végeredményben, minden konkrét és valóságosnak tetsző utalás ellenére, a *Nyócker* nem egy szocio-dokumentumfilmnek készült, hanem fikciónak, amely ráadásul megrajzolt, tehát még közelebb volt egy elképzelt világ bemutatásához. Továbbá, még egyszer hangsúlyozva a *Nyócker* posztmodern reprezentációs hatását, különös tekintettel a roma és magyar szleng-szavak együttes használatára, a film vulgáris, kevert nyelvezetére, ezek talán konfrontálhatták a nézőket azzal, hogy a köznyelvben mennyi roma eredetű szó található; vagyis, hogy a kirekesztett kisebbség kulturális kódjai milyen közel vannak a többség által használtakhoz. Itt tehát, visszatérve a *Fekete vonatnál* már említett nyelvi keveredés jelentőségére, ismét a kisebbségi, „elnyomott", korábban csak „folklorizált" roma nyelv populáris kultúrába való bekerüléséről volt szó és ebben az emancipációs törekvésben a *Nyóckernek* mindenképpen fontos szerepe volt.

Végül fontos kitérni arra, hogy kik voltak azok, akik *ezt* a nyelvet használták? A heterotóp, *ellenszerkesztett* térben bizonyára nem a többségi társadalom befolyással, hatalommal bíró tagjai, hanem a film által diktált új esztétika reprezentánsai, a szereplők azok, akik mindeddig a nemzeti közösségből retorikailag (is) ki voltak zárva. Ahogy Imre Anikó fogalmaz, ezek azok az emberek, az a társadalmi réteg, amelyet az elit inkább „keleten" szeretett volna hátrahagyni: a bűnözők, a marginalizáltak, azok, akik „idegenül" beszéltek és akiknek maguknak is idegen kinézete volt, vagyis, másképp fogalmazva, a „nemzet cigányai". A *Nyócker* allegorikus perspektívájában azonban éppen a romák voltak azok, akik a rendszerváltás politikai, társadalmi és kulturális felkavarodása után visszamenőleg is láthatóvá tették az őket képviselő értelmiségiek, művészek vagy politikusok „fehérségét" és nacionalizmusát. Vagyis, a *Nyócker* roma-ábrázolásában két, hagyományos kisebbség-reprezentáció is tükröződött úgy, hogy közben újra is értelmeződtek: a régebbi, romanticizáló megjelenítés, ami itt véget is ért, és a másik, ami a romákról csak mint másokról, a stigmatizáltakról tudott beszélni. A *Nyócker*ben a szereplők egy olyan világot jelenítettek meg, amely a szocializmus évtizedei alatt tudatosan el volt rejtve, részben maga a rendszer, részben az értelmiség által is.[411] A film tehát egy olyan diskurzust kínált, amely nem esett sem az (egyébként nagyon ritka) pozitív, sem a negatív, diszkriminatív ábrázolás csapdájába. Ennek a köztes, hibrid térben való megjelenésnek kapcsán még egyszer vissza kell utalnunk Hall „új etnicitásokról" szóló írására. A rendszerváltás után a roma kulturális reprezentáció, elsősorban a *Fekete vonat* és a *Nyócker* feltűnésével, a Hall által második szakasznak nevezett fázisba ért el. Mind az etnikai csoport(ok) ábrázolása, mind életterük (mint például a VIII. kerület) reprezentációja, minden fenntartott sztereotípia ellenére, összetettebbé, több-

411 Imre Anikó 2009: 23.

rétűvé váltak. Ismét Polyákot idézve: „*Nem véletlen hát, hogy a képek ilyen nagy fontosságú csatájában, a különböző reprezentációk, meghatározások és önmeghatározások küzdelmében hatalmas jelentőség tulajdonítható a* Nyócker *című filmnek, bár hatásai egyelőre még nem felmérhetőek.*"[412] A *Nyócker* megalkotása óta nem született hasonló filmes, vagy más művészi eszközzel megragadott reprezentáció a tárgyalt városnegyedről, így a 2005-ös animációs film továbbra is egyedülálló szereppel bír. Az azonban, hogy mekkora hatást gyakorolt akár a magyarországi animációs filmekre, akár általában véve a kultúra-fogyasztókra, kétséges. Bár a film 3D-s változatban, felújítva, új jelenetekkel újra a mozikba került 2012 tavaszán, ezúttal már nem kísérte az eredeti bemutatóhoz hasonló média visszhang.[413] Gauder Áron és Novák Erik alkotása mindazonáltal megmaradt a nyócker egyik legfontosabb reprezentációs forrásának, szintetizálva és vulgarizálva a városnegyed roma jelenlétének és hibrid kultúrájának összefüggéseit.

A körbesétált városnegyed

A nyócker reprezentációinak sorában az utolsó példa a Beyond Budapest józsefvárosi sétája, amely 2007-es indulásakor az egyik első, alternatív városnéző túra volt. Bár az azóta eltelt időben nagyon népszerűek lettek a különböző tematikájú, Budapestet nem a klasszikus turisztikai kánonok mentén bemutató séták; illetve különböző, többek között roma szervezetek is szerveztek kifejezetten a józsefvárosi roma örökséget bemutatandó programokat, a Beyond Budapest úttörő szerepét mindenképpen érdemes kiemelni. A társadalmi gyakorlat, amely során egy, a hétköznapi diskurzusban rossz hírű, stigmatizált kerületet, városnegyedet úgy mutattak be külföldi és magyar turistáknak, hogy közben annak a többségtől részben elzárt, kívül rekedt társadalmi valóságát is megpróbálták közelhozni, a 2000-es évek közepén valóban újszerűen hatott. A Beyond Budapest elsőként tűzte ki céljául, hogy egy marginalizált, veszélyes helyet alakítson turisztikai térré, ez a vállalásuk pedig felkínálta az „etnoturizmus" keretében való értelmezést, az azzal való párhuzamok keresését.

Mindazonáltal, a magyarországi kontextusban kivételes jelenség az értelmezését is problematikussá teszi, hiszen az antropológia és a turizmus metszőpontját az „etnoturizmus" dimenziójában vizsgáló klasszikus vagy éppen kortárs munkák általában sokkal nagyobb társadalmi távolsággal dolgoz-

[412] Polyák Levente 2005.

[413] Bujdosó Bori 2012: *Jön a Nyócker 8D.* http://www.origo.hu/filmklub/blog/keszuloben/20120306-ujravagott-3d-s-valtozatban-mutatjak-be-a-nyockert-aprilis-5.html (utolsó letöltés: 2012. október 16.).

nak: az etnoturizmus hagyományosan, mint a „primitívek" és a „gyarmatosítók", mint „Észak" és „Dél"[414] találkozása jelent meg. Az etnoturizmus, mint a gyarmatosítás egy posztmodern válfaja, az elmaradottabb országok felfedezésére irányult. Az 1960-as évektől kezdve ugyanis, amikorra a turizmus globális jelenség lett, a szokványos, nyugati célpontokat kezdték kiegészíteni az addig ismeretlen, „vad" helyek.[415] Azonban az úgynevezett szegény, vagy harmadik világbeli országok turizmusa számos etikai és interpretációs kérdést vetett fel. Problémás lehet például a különböző országok eltérő morális beállítódása egy olyan viszonyrendszerben, ahol a turista érdekei mindig elsődlegesebbek, mint a helyi lakosoké. Az őslakosok kizsákmányolásán kívül gyakran felmerült az autenticitás problémája, vagyis az a folyamat, amely során a turisták valami „igazit", a helyi közösségek „természetes állapotát" akarták látni, miközben az „autentikus" élmények is megkonstruáltak, megtervezettek lettek. Amikor erre a turisták azonban ráeszméltek, továbbmentek, hogy egy még autentikusabb hely után nézzenek, maguk mögött hagyva egy kulturálisan megrongálódott közösséget, gyakran még szegényebb körülmények között, mint a felfedezésük és „egzotizálódásuk" előtt.[416]

Az etnoturizmus természetesen egy tágabb, a posztkolonializmushoz és globalizációhoz köthető kontextusban értelmezendő, ehhez pedig a nemzetállamok és gyarmatok megszűnése utáni etnicitás átalakulását kell figyelemben venni. Comaroff és Comaroff *Ethnicity, Inc.* című könyve az etnicitás kommodifikációját kettős folyamatként láttatja, amelyben az identitások egyfelől bekebeleződnek, vagyis az etnicizált csoportok bizonyos szempontok szerint egyesülni kényszerülnek, másfelől amely során kulturális termékeik és gyakorlataik óvatlanul kommodifikálódnak.[417] Az etnoturizmus vagy etnobiznisz során a különleges, egzotikus iránti kereslet arra késztet, hogy az etnikai hagyományok, építészeti és tárgyi kultúra emészthető, higiénikus formában hozzáférhetővé váljanak. Akik ugyanis korábban a *primitívek*, illetve a modern nemzetépítés során az asszimilálandó ellenség voltak, a turizmus révén hozzájárulhatnak a gazdaság fejlesztéséhez.[418] Comaroff szerint ráadásul az sem egyértelmű, hogy az etnikus kultúra kommodifikációja mindig a leigázó „nyugat" által történik. Van, hogy a kulturális turizmus nevében kívülről jövő vállalkozók zsákmányolják ki a marginális csoporto-

414 Carbone, Maurizio 2005: Sustainable Tourism in Developing Countries: Poverty Alleviation, Participatory Planning and Ethical Issues. *The European Journal of Development Research*. Vol. 17., No. 3. 561–562.

415 Carbone, Maurizio: i.m. 560.

416 Carbone, Maurizio: i.m. 564.

417 Comaroff, John és Comaroff, Jean 2009: *Ethnicity, Inc.* The University of Chicago Press. 21.

418 Csata Zsombor: *Etnicitás és gazdaság Erdélyben - előzmények és kutatási javaslatok.* 7–8. http://real.mtak.hu/41835/1/Csata%202015%20Gazdasag%20es%20etnicitas.pdf.

kat, új etnikai függőségeket létrehozva, de olyan is előfordul, hogy maga a kisebbségi csoport tud új lehetőségekre szert tenni az etnobiznisz segítségével. A megváltozott helyzet mindazonáltal keveset változtat a többség–kisebbség viszonyának aszimmetriáján, a vágyott autenticitás pedig semmiképp sem rögzíthető tulajdon vagy szituáció, hanem egy vitatott, változó tulajdonság.[419] Mindezen problémák természetesen átszűrve, átértelmeződve, de a budapesti nyolcadik kerület kapcsán is felmerülhetnek úgy, hogy közben éppen az alapvető kontextus változott: az idegen megismeréséhez innentől nem kellett messzire menni, a más, az „egzotikus" a saját városon belül jöhetett létre.

A Beyond Budapest Sightseeing kezdetben Domján Manó szociális munkás és Baglyas György szociálpolitikus vállalkozása volt. 2007-ben hozták létre, miután maguk is a kerületbe költöztek, és 2013-ban adták át vállalkozásukat három új tulajdonosnak, akik azonban az elsőként létrehozott, *A Nyócker málló pompája – szociokulturális kalandozás a Józsefvárosban* című sétát azóta is szervezik. Domján és Baglyas, ahogy a 2009 tavaszán velük készült interjúból kiderült, korábban csak annyit észleltek a nyolcadik kerületből, amit bárki más is, átutazóban: a körutat, a Rákóczi utat; emellett, társadalomtudományi tanulmányaiknak köszönhetően, megvolt az alapvető érdeklődésük egy szociálisan hátrányos helyzetű, marginalizálódott városnegyed iránt. A Beyond Budapest nagyon hamar sikeres lett, az elmúlt évek során folyamatosan nőtt a látogatottságuk. A 2000-es évek végén az érdeklődők fele magyar, fele külföldi (jellemzően Nyugat- és Észak-Európából), a legtöbb látogató érthető módon a nyári, kora őszi hónapokban jött, ez alatt az időszak alatt heti két-három túrát indítottak. A városnéző sétákon a létszám limitált volt, tíz fővel maximalizálva, kivéve az olyan alkalmakat, mint a Kulturális Örökségvédelmi Napokon, a Műemlékvédelmi Világnapon, illetve a Rákóczi úti Köz-Tér Fesztiválon rendezett séták, ahol 40–100 fővel is szerveztek sétákat. Bár profit-alapú vállalkozásról van szó, a túravezetők az első években hangsúlyt fektettek a kerületi, ingyenes fesztiválokon való részvételre, akár kezdeményezőként-szervezőként, akár csak, mint programgazda.[420] A Beyond Budapestnek különböző, tematikus vagy korosztályos túrái voltak, ezek közül a vállalkozás kezdeti időszakában, valószínüleg éppen úttörő jellege miatt, a legkedveltebb az angolul *Socio-cultural walking tour*, magyarul *Nyócker szeretettel* nevet viselő séta volt. A „szocio-kulturális" séták és gazdáik nagyon gyors hírnévre tettek szert; 2007 és 2012 között több mint száz magyar és külföldi sajtómegjelenésük volt, szerepeltek több magyar televízió adásában, illetve a Deutschland Radioban, a ZDF-en, bekerültek többek kö-

[419] Comaroff – Comaroff: i.m.25.

[420] Például ilyen volt a 2009. május 14–16. között megrendezett Magdi Fesztivál a Tavaszmező utcában, mellyel a könyvben külön foglalkozom.

zött a francia Le Petit Futé útikönyvbe. Tevékenységüket 2009-ben az Európai Bizottság európai szintű „Jó Gyakorlatnak" minősítette, ezzel ők voltak az első magyar vállalkozás, amelynek módszereit, tevékenységének szellemiségét közösségi szintű megosztásra ajánlotta az uniós szerv.

A Beyond Budapest honlapján 2020-ra már csak egy rövid kis leírást találunk a túráról, a bevezető szövegben pedig utalást arra, hogy a mára sok témát és környéket lefedő városi séták kiindulópontja a nyócker felfedezése volt:

> *„A kezdetekben elsősorban a Nyolcadik kerületben kalauzoltunk, de egy ideje már a város más területei felé is kikacsintgatunk (...) Egy kósza ötletben megmerítkezve; valódi kihívásra vállalkoztunk. Nyócker? Turisták? Igen! Bevezettük az előítéletektől terhes Nyolcadik kerületet Budapest turisztikai vérkeringésébe. Város esszenciát ajándékozunk: előítéletektől megszabadítva, mélyre nézve, optimistán."*[421]

A korai években azonban ennél részletesebben írtak a gettóizált városnegyeddel kapcsolatos vállalásaikról, missziójukról, amelyben szerepelt többek között, hogy *„megosszuk a kincset, amire rátaláltunk"*, illetve *„megismerni és megismertetni egymással a különböző kultúrákat"*. Arra a hipotetikus kérdésre, hogy miért épp a VIII. kerületet választotta a Beyond Budapest helyszínéül, vagyis miért ebben a városrészben próbáltak Budapest „mögé" látni, a város eddig rejtett, ismeretlen oldalait megmutatni, az első, már nem elérhető honlapon a városnegyed mítikusságát, egzotizmusát hangsúlyozó választ olvashattunk:

> *„az a jó, hogy sosem az történik, amit vársz. [...] Olyan, mintha a nyolckerben nem lennének zárt ajtók. Bárhova indulsz, és bármire számítasz, biztos, hogy nem oda és nem úgy érkezel majd, mint képzelted." [...] Ilyen ez a VIII. kerület. Tele gyerekkorral, tele felfedezni valóval, tele kinccsel, igazi kinccsel. Mindenki megtalálhatja a magáét".*[422]

Érdemes kiemelni, hogy a Beyond Budapest első időszakában a kerületben élő romákkal való találkozás, vagyis a séták szociokulturális keretben való értelmezése sokkal hangsúlyosabb volt, mint Baglyas és Domján távozása után. A kezdeti honlapról származó, hosszabb szövegrészlet tanulságosan tematizálta a városnegyed roma lakosságával, a helyi roma identitással kapcsolatos kérdéseket:

[421] http://www.beyondbudapest.hu.

[422] *A mi nyóckerünk.* http://beyondbudapest.hu/aloldalak/nyockerunk.html.

„Ha valaki a világban meghallja azt, hogy magyar cigány, akkor a zene jut eszébe; az a Hungaricum, amit a magyar cigányzene képvisel. Ha egy magyar hallja meg azt, hogy magyar cigány, akkor a VIII. kerület jut eszébe, azaz «a gettó»; akkor csalások, gaztettek, betörések jutnak eszébe. Már csak ilyen sztereotípiákban gondolkodik az ember. Valóban magas a VIII. kerületen belül a romák aránya. És vagy ezzel összefüggésben, vagy nem; a munkanélküliek aránya is magas, a mély szegénységben élők aránya is magas, a VIII. kerületi születéskor várható átlagéletkor viszont alacsony. Állítólag alacsonyabb, mint más kerületekben. De én a «gettó» másik arcára voltam kíváncsi. Mert van másik arc is. Persze. Sok másik arc van. Az egyik arc például olyan, mint mikor egy nyáron beköltöztem a VIII. kerület slumosodó, szagos, gangos bérházának egy kis lakásába. Dúlt az élet az udvaron, az utcán, a játszótéren. […] Hogy cigányok, vagy nem cigányok voltak, szinte mindegy is. Mindenki beleolvadt ebbe a forgatagba. Otthon érezhetted magad. Nem lógtál ki. Bármit csinálhattál. Mindenki dühöngött mindenkire, állandóan folyt a perpatvar. Mégis mindenki elfogadott mindenkit. Nem volt más lehetőség. Egy évig tetszett nekem ez az élet, de utána visszavágytam a saját kommersz normáim közé és elköltöztem. Ekkor tudatosult csak bennem, hogy a konszolidált, a «normális» társadalom mennyivel hidegebb, magányosabb és szomorúbb. Senki nem zavar senkit, akkor sem, ha kellene, hogy valaki bekopogjon. Aztán jóba lettem egy muzsikus cigány családdal. Egy újabb arca az úgynevezett gettónak: muzsikus cigányok. Magukat a cigányok arisztokratáinak tartják. Legtöbbjük VIII. kerületi lokálpatrióta. […] A muzsikus cigányok is, azok, akikre egy ország lehetne büszke, akik a magyarok jó hírét viszik zenéjükkel, hát ím ők is itt élnek a VIII. kerületben. A többi, nem muzsikából élő kevésbé asszimilálódott cigányokkal együtt. Elérhető távolságban. A VIII. kerületben. Aki kíváncsi, aki szeretné kultúrájukat felfedezni, az elindulhat. Tehet egy lépést feléjük. Közelíthet.”[423]

Az egykori bemutatkozó szövegben egyszerre kerültek elő a VIII. kerülettel, illetve a romákkal kapcsolatban általában fennálló sztereotípiák (gettó, muzikalitás, szabad(os) élet, melegség, „más normák”) és próbáltak kilépni ezen előítéletek zárásából, a kulturális *közelítés* segítségével. A szöveg ambivalens viszonyt tükrözött, amely egyszerre tartalmazta a „vadak” mellett élés, a szomszédi, vagy baráti kapcsolat, a távolságtartás és az egzotizálás élményét. A sztereotípiáktól való megszabadulás vágya itt tehát csak újabb sztereotípiákat szült, a romák ebben az esetben sem tudtak az őket régóta meghatározó, sablonos reprezentációkból kilépni: a szabad vérű, vidám, sze-

[423] *Színes cigányok.* http://beyondbudapest.hu/aloldalak/nyockerunk.html.

génységben is boldog, szenvedélyes nép közhelyeitől; a Beyond Budapest egykori leírása a VIII. kerületi romákról végeredményben egy újabb példának tűnhetett a stilizáló, paternalisztikus, egzotizáló érdeklődésre.

A Beyond Budapest józsefvárosi túrái során a csoportok a Palotanegyedtől indulva egyre beljebb mennek, a nyócker „sűrűje" felé. A Nemzeti Múzeumnál induló és a XIX. században Mágnásnegyednek nevezett, Kiskörút és Nagykörút közé eső résznél folyó túra még „tét nélküli": a Bródy Sándor utcai egykori ideiglenes képviselőház, a Fővárosi Szabó Ervin Könyvtárnak helyet adó Wenkheim-palota, vagy más, a XIX. század során épült arisztokrata-épületek bármilyen más, átlagos városnézés részét is képezhetnék. Az igazi „gettótúra" a Horváth Mihály térnél kezdődik, a turisták innen a Tavaszmező utcán keresztül haladnak a Kálvária tér felé. A séta második fele így észrevétlenül rávezet a nyócker szimbolikus gettójának terepére. A látogatók olyan utcákra, jellegzetes utcasarkokra tévednek, melyek részét képzik a veszélyes helyről szóló diskurzusoknak, szerepeltek filmeken vagy számos hip-hop dal szövegében.

Érdemes egy kis kitekintést tenni a Beyond Budapesttel foglalkozó újságcikkekre, különösen a külföldi lapok szerzőinek írásaira, hogy lássuk, az előbb vázolt mentális térkép és tudás a gettóról mennyire volt releváns a Budapestre tévedő turisták vagy itt élő külföldiek számára. Mit kommunikálhattak kifelé, a kerületről előzetes tudással, prekoncepciókkal nem igazán rendelkező idegeneknek a szociokulturális séták, mennyire átlátható a városnegyed cigány gettó narratívája? Úgy tűnik, a Beyond Budapest túráin részt vevő (külföldi) újságírók egyszerre tartották számon a városnegyed „rossz oldalon" való elhelyezkedését (vagyis a VIII. kerület kettészakadását a Nagykörúton belüli és kívüli részekre) és éltek át egyfajta kellemes csalódást, izgalmat az „újonnan" felfedezett városrész kapcsán. Az alábbiakban néhány, a Beyond Budapestről szóló, 2007 és 2009 között, nyomtatott és online sajtóban megjelent cikkből idézek – ezekben az években ugyanis, mint feljebb említettem, az újdonság varázsának köszönhetően, nagyon sok újság foglalkozott a szociokulturális sétákkal:

> *„Budapest legjobb tejeskávéja. (Tényleg az – senki nem feltételezte volna, hogy ezt a Körút «rossz oldalán» fogja megtalálni)".*[424]
> *„Egy kerület, amelynek a híre egy koszos kis utcai talponálló gulyásleveséhez hasonlatos. Fűszeres, ízletes, legfőképpen pedig veszélyes és sosem lehetsz benne biztos, hogy mit találsz benne, ha nagyon közel hajolsz. Vannak*

[424] *„Budapest's best milk coffee (it really is - one would certainly never expect to find that on the „wrong side" of the Ring Road)."* Eisenstein, Adéle 2007: A secret Budapest revealed. *The Budapest Sun.* http://www.budapestsun.com/news/58802 (utolsó letöltés: 2012. október 16.).

> *olyan városnéző túrák, amik azt az érzést keltik, hogy az ember «voyeurködik». De nem ez a túra."*[425]
> *„Tégy egy sétát a vad oldalon"*[426]
> *„A Horváth Mihály téren, a «Cukrászda» névtelenségében megbújó «süteménygyár»-ban rétes-startot véve indulhat is a túra valódi «beyond»-szakasza, ahová magától se egyszeri budapesti, se turista nem láthat be."*[427]
> *„Nem mintha nem lenne mivel ijesztgetni a nyolcker «másik» oldalára ellátogatókat. Szegénység, nyomortelepek, rasszizmus mind jelen vannak. A Beyond Budapest egész egyszerűen azonban nem ennek a ténynek a drasztikus szembesítésére tesz kísérletet."*[428]

Úgy tűnik tehát, hogy a túrán résztvevő újságírók teljesen tudatában voltak városnéző körútjuk speciális voltával: a nyóckerbe való behatolást egyszerre érezték/érzékeltették úgy, mint egyfajta bátor, kihívást jelentő, mégis meglepően sok pozitívumot is nyújtó kalandot. A „vad oldal" tehát megnyílt a kívülállók számára is, bizonyos felületek és kapcsolódási pontok mentén a turisták beengedést nyertek egy olyan közegbe, amit mindaddig elzártnak hittek. A meglepődésen kívül azt is illusztrálják a fent idézett újságcikkrészletek, hogy a túrán résztvevők tisztában voltak azzal, hogy nem nyomorturizmuson vesznek részt, nem fognak a leghátrányosabb sorsúak felett voyeurködni. Ez persze azt a kissé paradox következtetést is maga után vonja, hogy a sétálók olyan turisztikai élményt kaptak, amit nem kaphattak volna meg máshol, miközben a lokális tér valódi kérdései, a problémásabb bemutatnivalók rejtve maradtak.

A Beyond Budapest sétái során a résztvevők az útközben látható híres épületek, a Horváth Mihály téri Józsefvárosi Plébánia (ahol egyébként Amaro Kher néven különböző roma programok is helyet kaptak[429]), egy régről

[425] *„A district with a reputation akin to a bowl of goulasch from a dirty back street eatery: it's spicy, tasty, most probably dangerous and you're not quite sure what you'll find inside if you look too closely. Some sight seeing tours can leave you feeling like a voyeur [...] But not this tour."* Ian Cook 2009: Review: Beyond Budapest Sightseeing Tour. *Budapest Funzine.* http://www.funzine.hu/Culture/200902272675/Culture/Review-Beyond-Budapest-Sightseeing-Tour/menu-id-58.html.

[426] Sarkadi Márta 2008: A Nyócker másképp. *Kultúrpart.* http://www.kulturpart.hu/rengeteg/6582/a_nyocker_maskepp (utolsó letöltés: 2012. október 16.).

[427] Csejtey Orsolya 2008: Beyond Budapest – Last minute-show a nyóckerben. *Pesti Műsor Online.* http://www.pm.hu/index.php?sect=budapest&alsect=cikk&id=498 (utolsó letöltés: 2012. október 14.).

[428] Óvári Bálint 2008: Beyond Bp. – Turistavezetés a nyolckerben? *RomaPage.* http://corleone.romapage.hu/index.php?id=47&tx_ttnews[tt_news]=114639 (utolsó letöltés: 2012. október 14.).

[429] A *Józsefváros* című lap (https://jozsefvaros.hu/feltolt/jozsefvaros_ujsag_2010-2.pdf) cikke alapján: „2010. Budapest, VIII. kerület. Mit jelent ma itt ez a szókapcsolat: amaro-kher? Egy helyet, ahova roma/cigány ember betérhet, ahol szeretettel fogadják, segítséget kaphat. Ide nemcigányok is nyugodtan jöhetnek, ha segíteni akarnak, örömmel veszik, de ha nekik is segítségre van szükségük, akkor sem utasítják el."

ottmaradt, a 2000-es évek végére már az utolsó napjait élő (ma már nem létező) cukrászda, egy hátsó kertek között megbújó száz éves műteremház, vagy éppen az előző fejezetben bemutatott, 2016-ban ugyancsak megszűnt Roma Parlament megtekintésén kívül egy muzsikus cigány családnál is látogatást tettek. Megítélésem szerint a túra roma családnál tett látogatása kapcsán problematizálódott leginkább a kulturális távolság felszámolására tett kisérlet, illetve ennek során merülhetett fel leginkább az „etnoturizmus" valódi tétje: a stigmatizált kisebbség tagjai látták vendégül a javarészt többségi társadalomból jövő, illetve a stigmatizált területen csak turistáskodó látogatókat. Fontos kiemelni, hogy a szóban forgó roma család tagjai elismert muzsikusok voltak, így társadalmi státuszuk és kulturális identitásuk tükrözte mindazt, amelyről korábban a muzsikusok és nem zenész cigányok viszonyával, illetve kifejezetten a józsefvárosi muzsikus cigányok státuszának változásával kapcsolatban megjegyeztem. Ahogy tehát erre már utaltam, a zenész cigányok, mint a hagyományosan legmegbecsültebb, a többségi társadalomba leginkább asszimilálódott csoport fokozatos pozícióvesztésen mentek keresztül, életkörülményeik, munkalehetőségeik Budapesten és azon belül a Józsefvárosban is egyre szűkültek. Továbbá – ahogyan ennek kapcsán Imre Anikó fogalmaz – a muzsikus cigányok különös, ambivalens szituációt testesítenek meg a többségi–kisebbségi elfogadás magyarországi viszonyrendszerében, zenéjük pedig a kulturális keveredés reprezentálódásának egyik főszereplője. Annak ellenére, hogy a cigányzenészek évszázadok óta jelen vannak a többségi társadalom életében, valamint mindig is rendelkeztek kiterjedt nemzetközi kapcsolatokkal is, zenei tevékenységük mégis sokáig csak a vendéglátóipar korlátai közé volt kényszerítve. Paradox módon tehát ugyanazok a cigányok, akik hazájuk kirekesztő viselkedése miatt szégyenkezve menedékért könyörögnek az Európai Uniónál, egyben a magyar nemzet büszke reprezentánsai, mikor is a zenei értékek külföldön való bemutatásáról van szó.[430]

Amikor tehát a Beyond Budapest egy ilyen, a többségi társadalommal való kapcsolatában ambivalenciát magában hordozó muzsikus családnál tett látogatást, végeredményben idomult a régóta bevett sztereotípiákhoz, melyek a cigányságot mindig a zenéjükön, muzikalitásukon keresztül közelítették meg. Az odatévedt látogató számára már-már „egzotikusnak" számító élmény, a vendégség egy roma családnál valójában könnyen illeszkedett a nemzeti hagyományoknak régóta szerves részét képző „cigányzenész – magyar vendég" sémához. Mindazonáltal figyelembe kell venni egy ilyenfajta városnézés etikai határait is: a „kommodifikált" látogatás a jómódú, asszimilálódott muzsikus cigányoknál azzal is magyarázható, hogy a szervezők nem

430 Imre Anikó 2008: 331.

akartak a „katasztrófaturizmus" csapdájába esni. Ahogy a már idézett, 2009 májusában készült interjúban Domján Manó fogalmazott:

> *„[...] és van, akinek az az igénye, amit mi nem akarunk kiszolgálni, hogy a szegénynegyedben mutogassunk. Szegénynegyed, hát most úgy mondom, hogy a nagyon lepukkant, nagyon nyomorult sorsú emberek között, Dankó utca vagy akármi, mutassunk be életeket. Ehhez mi nem asszisztálunk, mi nem nyomorturizmust csinálunk."*[431]

Az etnoturizmus gyakorlata mellett értelmezhetjük a muzsikusoknál tett látogatást, mint egyfajta rituális határátlépést, akár a hibriditáselméletek kapcsán már idézett Victor Turner *liminalitás-*, akár Edward M. Bruner *turisztikai határzóna* fogalmán keresztül.[432] Mindkét értelmezési keretben az esemény performatív jellegén van a hangsúly, amely hozzájárul az átmeneti, mesterségesen létrehozott, az eredeti kontextusban nem (úgy) létező helyzethez. A rítuselméletek szerint a társadalom tagjai a megszokott jelentéseket és egyben saját magukat is, valamilyen átmenetiségben élik és tapasztalják meg. Ezáltal – Turner szerint –

> *„a liminalitás lényege az adott kultúra elemekre bontása, és ezeknek az elemeknek mindenféle, akár egészen szokatlanul szabad, vagy »játékos« kombinációja (...) A liminalitás olyan, minden kultúrában fellelhető forma, amelyben a kultúra saját természetességét bontja fel, és megvilágítja önnön szerveződésének sajátosságait".* [433]

A liminalitásban, ahogy azt Horváth Kata is kiemeli, átmeneti tér és idő jön létre, amely lehetőséget teremt a szerepcserére, a társadalmi szerepek szubverzív átalakulására.[434] A roma zenészeknél tett látogatás könnyen rokonítható a fenti jellemzőkkel, ritualitása, megrendezettsége a turisták, idegenvezetők és a vendéglátók hármas szerepkörének játékában jött létre. Bruner határzóna-elméletében arra hívja fel a figyelmet, hogy a turizmus jelenségét valójában nem lehet az autentikus/nem autentikus dichotómia szerint értelmezni, mert az sokkal inkább egy olyan új kultúra, amely specifikusan

[431] Idézet a Beyond Budapest működtetőivel, Baglyas Gyurival és Domján Manóval 2009. május 20-án készített interjúból.

[432] Bruner, Edward M. 2005: *Culture on Tour. Ethnographies of Travel.* The University of Chicago Press. Chicago. 14–17.

[433] Turner, Victor 2003: A liminalitás és a liminoid fogalma a játékban, az áramlatban és a rituáléban. In Demcsák Katalin – Kálmán C. György (Szerk.): *Határtalan áramlás. Színházelméleti távlatok Victor Turner kultúrantropológiai írásaiban.* Kijárat Kiadó. Budapest. 21, 34.

[434] Horváth Kata 2009: Az erőszak játszótere. *Színház és Pedagógia. Elméleti és módszertani füzetek 3. Drámapedagógiai esettanulmányok I.* Káva Kulturális Műhely – anBlokk Egyesület. Budapest. 9.

a turista-közönség számára jön létre, így nincs szimulákrum, ahogy nincs eredeti sem. A szerző olyan példákat hoz fel művében, mint az amerikai New Salemben található Lincoln Site, vagy az izraeli Masada, Heródes Holt-tenger mellé épített erődje; vagyis olyan szimbolikus, nem passzív helyek, amelyek egy bizonyos, kapott jelentés nyomán különféle narratívákat építettek fel, párbeszédet indítottak a látogatókkal. A megkonstruált történet nélkül a boszorkányüldözésről híres amerikai Salem is csupán egy „préri" lett volna; így ezek a helyek, a határzónák arra is figyelmeztetnek, milyen veszélyes lehet egy fizikai térnek csupán egy, homogenizáló, statikus és ahistorikus jelentést tulajdonítani. Ahogy Turnernél a liminalitásban a társadalom egy csoportja a rítusképzés során átalakítja szerepeit, úgy Brunernél a turizmus során megvalósuló találkozások hasonlítanak színházi előadáshoz, ebben a kontextusban pedig minden performatív aktus új, az előadás folyamatosan változik.[435]

A Beyond Budapest túrái során a Tavaszmező utcai lakás liminális helyzeteket előidéző határzóna volt, vagyis egy örökké változó, újra és újra más interpretációkat felvevő átmeneti tér. Olyan viselkedési mezőként működött, ahol a helyi lakosok és a turisták találkoztak, egy térben és időben behatárolt eseményre fókuszálva, az idegenvezetők „rendezésében". A performatív esemény során a két, illetve három csoportnak eltérő intenciói és perspektívái voltak. Mint Bruner megállapítja, a turisták csak áthaladtak ezeken a helyszíneken és valószínűleg sosem tértek vissza, ezért ők csak a „csúcsélményt" keresték, míg a helyiek maradtak a térben és újra meg újra átélték az újabb csoportok áramlását. Bruner szerint a határzónák vizsgálatával kiderül, hogy a turisták, a helyiek és a létrehozók számára a végső jelentés nem a priori létezett, hanem egy dialogikus interakcióban született meg a határzónákban.[436] Így hozhatta létre a muzsikus cigányoknál való látogatás minden alkalommal a csoportok, a többségi társadalom és a kisebbség közeledésének, kapcsolódásának újabb és újabb verzióit.

Végezetül érdemes visszatérni a fogadó család etnicitásának aspektusára: ahogy a kínai Bai kultúra turisztifikálódása kapcsán Bai Zhihong megjegyzi, a helyiek a turisták egzotizmus és autenticitás utáni érdeklődése miatt kezdenek el „etnikailag" viselkedni, a folyamatban „egzotizálódnak" és etnikailag különbözőnek határozzák meg magukat a többi csoporttól.[437] A Zhihong által rögzített etnikai viselkedés, a saját csoport egzotizálása csak úgy jött létre, hogy az egész hivatalos, turisztikai diskurzus a Bai csoport dicső múltjára, hosszú történetére épült, az „autentikus etnicitás" jelensége tehát egy meg-

435 Bruner, Edward M.: i.m. 4–5.

436 Bruner, Edward M: i.m. 17.

437 Zhihong, Bai 2007: Ethnic identities under the Tourist Gaze. *Asian Ethnicity*. Volume 8., Number 3. 246–247.

alapozott, alátámasztott közegben formálódott, ahol a különböző turisztikai események, elemek (teázás, bai házban látogatás, stb.) mind arra reflektáltak, hogy a Bai kultúra az igazi Kínát mutatta meg.[438] Látnunk kell, hogy hasonló diszkurzív közeg a VIII. kerületi romák „tradicionális vonásairól", történeti múltjáról nem igazán létezett, a Beyond Budapest látogatása így ebből a szempontból is egy első lépés volt a roma etnikai és kulturális értékek gazdaságiturisztikai szempontból való láthatóvá tételének. Amikor tehát a józsefvárosi muzsikusok az idegen látogatók kedvéért, illetve saját, részben már kimúlt hagyományaik felidézéséért etnicizálták magukat, akkor az egyértelmű, egyjelentésű tradíciók helyett nemcsak liminális teret, de hibrid kulturális közeget is teremtettek, amelyben keverednek a cigányzenész-tradíciók, a kortárs nagyvárosi kultúra elemei, a Beyond Budapest által létrehozott hírnév vagy a saját rétegből való felemelkedés lehetősége és a külföldi turistákkal való interakciók. A szociokulturális séták cigányzenészeknél vendégeskedő állomása olyan sokrétegű, számos kérdést felvető szituáció volt, melyben mind a túra megalkotóinak, mind a különböző oldalakat képviselő résztvevőinek különlegesen fontos szerep jutott. Ebben a kulturálisan és társadalmilag sűrű közegben úgy kellett szerepelniük, hogy közben különböző etikai, etnikai, illetve performatív normáknak is eleget tegyenek. A már említett interjúban a Beyond Budapest túravezetői következetesen elutasították az „etnoturizmus" vagy a „gettóturizmus" címkét, hangsúlyozva, hogy a családlátogatás volt az egyetlen „etnoturisztikai" rész a sétájukban és ez számukra nem volt fontosabb, mint bármelyik másik, akár a Palotanegyed egy kultúrtörténeti emlékét felidéző állomás. Ennek az állításnak kissé ellentmondóan azt is megfogalmazták, hogy az ok, amiért vállalkozásukat éppen szociokulturálisnak hívják, az az emberközpontúság és annak a dimenziónak a kiemelése, amely szerint a város, mint az elmúlt emberek lenyomata létezik. A kérdéshez való ambivalens hozzáállásukban egyszerre érezhető a szociálisan érzékeny, társadalomjobbító szándék és a probléma komplexitásától való félelem, egyfajta távolságtartás a gettó valódi mélységeivel szemben. Úgy is fogalmazhatunk, egy félelmekkel teli, a média és a kirekesztő társadalmi magatartás által egyre súlyosabbá váló társadalmi valóságban a Beyond Budapest egy könnyy(ed)ebbnek tűnő utat választott: megismertetett és közelebb hozott, miközben a távolság, a gettó falai nem szűntek meg.

A Beyond Budapest úttörő vállalkozásai után a 2010-es években több kezdeményezés is volt Józsefváros „alulnézetből" való bemutatására, ezek közül talán az UCCU Alapítvány városi sétáit érdemes kiemelni. A 2008-2009-es romagyilkosság-sorozat után alapított civil szervezet eredetileg azért jött létre, hogy önkéntes roma fiatalok az informális oktatás módszertanával csök-

[438] Zhihong, Bai: i.m: 247–250.

kentsék az előítéleteket, elsősorban nem roma fiatalok, iskolások számára létrehozott programokkal.[439] Az UCCU séták 2018-as beindításakor az alternatív városnéző túrák szervezése már bejáratott, jövedelmező üzeltággá formálódott, azonban az ő esetükben, hasonlóan a Beyond Budapest kezdeti célkitűzéseihez, elsődleges szempont volt az előítéletek és a városnegyedhez kapcsolódó félelmek elleni küzdelem. Az UCCU séták azonban elmozdultak az elődjeik által megteremtett liminális térből és egy olyan nyócker-reprezentációt kínáltak fel, amelynek autenticitása és hitelessége a roma önkéntes túravezetők származása és személyes tapasztalatai által garantálódott. A korábban ismeretlen, belülről jövő ábrázolásban, a negyed történetének és emlékezetének újraírásával egy haydeni értelemben vett inkluzív városi táj jön létre; az UCCU séták a Blaha Lujza téren, az egykori Népszínház helyén kezdődnek, itt azonban a szervezet önkéntesei nem Blaha Lujzáról, hanem a köztéri szobor nélkül láthatatlan Hegyi Arankáról emlékeztek meg, aki a Népszínházban az első roma származású színésznő volt.[440] Mivel az UCCU séták megjelenése e könyv írásakor még nagyon friss jelenség, így nehéz komplex következtetéseket levonni a működésükről és a várható hatásukról. A Beyond Budapest sétái óta eltelt időben számos, a negyed rehabilitációjához és az azzal járó dzsentrifikációhoz kötődő változáson átesett nyócker mindenesetre újabb lehetőséget kapott, hogy roma identitása számos helyszín és kulturális gyakorlat megszűnése után is, ha csak egy-egy séta erejéig, de látható maradjon.

A fejezetben szereplő, önkényesen választott példáim nem merítették ki a nyócker-reprezentációk teljes sorát; mind a zenei színtéren, mind az egyéb kulturális gyakorlatok mentén folyamatosan lehetne frissebb, vagy más kontextusú illusztrációk után kutatni. Mindazonáltal úgy tűnik, hogy a legjelentősebb példák ideje már lejárt, az újdonság ereje, amellyel a rendszerváltás után először lehetett megszólalni és reprezentálni a városnegyedet, a 2010-es évektől már nem hatottak olyan izgalmasan. Ahogy a *Gipsy Side*-ból is kiderült, a bérházak udvarain megbújva újabb és újabb generációk kezdtek rappelni, imitálva az észak-amerikai hip-hop mintákat, valamint az őket csak pár évvel megelőző *Fekete vonat*ot és más, roma hip-hop zenekarokat. A Beyond Budapest szociokulturális sétáit felváltották az UCCU „rendhagyó városi sétái a társadalmi párbeszédért". A jelenség tehát, hogy a gettót kívülről és belülről, avatott és távolabbról figyelő szemek is láttassák, nem teljesen múlt el. A *Nyócker*, mint ahogy az ebben a fejezetben bemutatott más reprezentá-

439 http://www.uccualapitvany.hu/setak/.

440 Az UCCU VIII. kerületi sétáiról a 2018. novemberében több online újság is írt, miután az alapítvány kifejezetten az újságírók részére is szervezett túrát. https://nlc.hu/magyarorszagkul/20181127/uccu-cigany-roma-jozsefvaros-seta/, https://hvg.hu/kultura/20181127_nyolcker_roma_setak, https://index.hu/belfold/2018/11/24/megsetaltatjak_a_turistakat_a_ciganylanyok_a_nyolckerben/.

ciók sem, korántsem voltak mentesek a sztereotípiáktól: a gettó, a gengszter életstílus sablonjai számos helyen és módon visszaköszöntek bennük. Reprezentációs sablonjaik és mintázataik azonban, a halli új etncitások különböző fázisainak értelmében, az újra és újra véghezvitt öndefiníciók során komplexebbé és több jelentésűvé váltak. A rendszerváltás óta eltelt időben a nyóckerrel való foglalkozás, annak különböző, magas- és tömegkulturális diskurzusokba való beemelése új utat nyitott szélesebb értelemben is: az érdeklődés és az ismerkedés egy eddig jórészt elzárt, stigmatizált tér reprezentációival közelebb hozhatja a térben elnyomva, stigmatizálva élő közösséget is. A következő fejezetekben vizsgált különböző közösségi és civil kezdeményezések, fesztiválok, valamint a városnegyed rehabilitáció általi folyamatos változása és a reprezentációs-identifikációs helyszínek, lehetőségek szűkülése az 1990-es évek óta eldöntetlen csatát vív.

RITUÁLIS IDENTITÁSKÉPZÉS

A 2000-es évek elején a VIII. kerület lokális, roma identitásképződésének meghatározó színterei voltak azok az etnikai fesztiválok, amelyek, hasonlóan az előző fejezetben vizsgált kulturális reprezentációs gyakorlatokhoz, efemer jelenlétükkel igazolták a liminális terek szubverzív jellegét. Az elmúlt évtizedek globalizációra és radikális urbanizációra fókuszáló értelmezési keretében a kulturális fesztiváloknak kiemelkedő szerepük lett, kedvező gazdasági és társadalmi hatásuknak köszönhetően a kortárs városmarketing és imázsképzés egyik fő elemét jelentik. A „felhajtás földrajzának" is nevezett fesztiválok a társadalomtudományos diskurzusban olyan társadalmi stratégiának tűnnek, amelyek a kortárs köztereken gyakorta átélt bizonytalanság, elidegenedés ellen veszik fel a harcot.[468] A rendszerváltás óta Budapesten és azon belül a Józsefvárosban is, számtalan kulturális fesztivált rendeztek, ezek közül azonban csak néhány évig voltak jelen azok az etnikai fesztivál címkéje alatt vizsgálható példák, amelyek immanens módon illusztrálták a városi emlékezet, a kulturális-rituális látványosság és a józsefvárosi roma kisebbség komplex viszonyát.

A nagyvárosokban megrendezett etnikai fesztiválokról szóló bőséges szakirodalom nagyrészt amerikai példákon alapul, azon belül is jellemzően az Észak-Amerikában élő bevándorló kisebbségek etnikus rendezvényeinek vizsgálatára korlátozódik. Ennek a földrajzi meghatározottságnak az okát kereshetjük abban, hogy az amerikai kultúrában alapvetően fontos szerepet játszanak az utcabálok, felvonulások, fesztiválok, a nagy nyilvánosság előtt zajló események; illetve az amerikai nemzet mozaikszerű, szimbolikusan konstruált képében, melyben a különböző etnikai, vallási, regionális vagy más kisebbségi csoportok – vernakuláris kultúrájukat kifejezve – olyan szimbolikus terekbe pozícionálják magukat, mint amilyen például egy folk-, vagy etnikai fesztivál.[469] Az etnikai fesztiválokról született írások leginkább a kultúra kommodifikációja, a hobsbawni értelemben vett kitalált hagyományok, illetve az ezzel összefüggésben meglévő vagy megkonstruált autenticitás mentén elemzik az egyes rendezvényeket, ezek a fogalmak pedig a szó

[468] McClinchey, Kelley A. 2008: Urban Ethnic Festivals. Neighborhoods, and the Multiple Realities of Marketing Place. *Journal of Travel & Tourism Marketing.* 25:3–4. 251.

[469] Bauman, Richard, Sawin, Patricia 1991: The Politics of Participation in Folklife Festivals. In Ivan Karp – Steven D. Lavine (eds.): *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display.* Smithsonian Institution Press. 289.

szoros és átvitt értelmében is a fesztivál színpadán, vagyis a ritualitás és performatív gyakorlatok kontextusában kerülnek elő. Az egyik gyakori északamerikai példa a Louisianához köthető, alapvetően hibrid Cajun kultúra az 1960-as évek óta tartó népszerűsödése és revivalje, amely elsősorban a számtalan, a világ egyre több táján megrendezett cajun-fesztiválnak volt köszönhető. Bankston és Henry szerint a (kommodifikált) etnikai áruk fogyasztása összefüggésben van a hagyományok érzetével és a mítikus múltból való eredettel, a dél-nyugat louisianiai fesztiválok tehát kitalált hagyományok.[470] A magyarországi roma fesztiválok esetében az etnikai kultúra kommodifikálása egyszerre tekinthető a rendszerváltás utáni újításnak és az évszázados sztereotípiák folytonosságának; míg roma film- és színházi fesztiválok csak az 1990-es évek után jöhettek létre, addig a cigányzene illetve a roma folkzene akár városi, a köztéren felállított színpadokon való szerepeltetése jóval messzebbre nyúlik vissza.[471]

Kisebbségi/etnikai fesztivál és identitásképzés

Mi a jelentősége annak, ha egy városi fesztivált egy stigmatizált városi térben rendeznek meg, egyfelől a stigmatizált kisebbség által, másfelől épp az ő számukra? Dolores Hayden szerint a fesztiválok és felvonulások a kulturális identitás térbeli megfogalmazását segítik azzal, hogy útvonalakat jelölnek ki a nagyvárosi kulturális tájban.[472] Bár alapvető jellemzőjük, hogy csak ideiglenesek, mégis hatékonyan tudják jelezni egy hely szimbolikus fontosságát. Hayden szerint továbbá – és ez a saját kutatásom kapcsán különösen releváns –, mivel a városnegyedek, bár sokszor elrejtve, de tartalmazzák azoknak az aktivistáknak a történetét, akik szót emeltek a térbeli-társadalmi igazságtalanságok ellen, egy lokális fesztivál funkciója lehet az is, hogy segítsen beazonosítani azokat a helyeket, amelyeknek jelentőségük van a térbeli kirekesztés ellen küzdők számára.[473]

Mint erre feljebb utaltam, a turneri liminalitás fogalma az etnikai fesztiválok kapcsán is elsődleges jelentőségű, az átmenetiségben és a megfordított szerepekben rejlő lehetőségek több aspektusból is idetartozhatnak. A kana-

470 Bankston III, Carl L. – Henry, Jacques 2000: Spectacles of Ethnicity: Festivals and the Commodification of Ethnic Culture among Louisiana Cajuns. *Sociological Spectrum*. 20:4. 379.

471 Többek között ilyen példák a Romani Film Fest, a Roma Hősök storytelling fesztivál vagy az államszocializmus alatt a Kálvária téri színpadon fellépő cigányzenészek.

472 Hayden, Dolores 2010: A városi táj története. A „sense of place" és a tér politikája. In Szíjártó Zsolt (szerk.): *Köz/tér Fogalmak, nézőpontok, megközelítések*. Gondolat Kiadó. PTE Kommunikáció-és Médiatudományi Tanszék. Budapest–Pécs. 106.

473 Hayden, Dolores 2010: 107.

dai Paul A. Bramadat szerint például ezek az események olyan „etnikai kulturális látványosságok" (ethnic cultural spectacle), amelyek során bizonyos csoportok reprezentálják magukat, egyrészt saját maguk, másrészt egy külső csoport (vagyis a többségi társadalom) számára. Az etnikai identitás formálásában Bramadat szerint a kulturális „látványosságok" különböző szerepeket tölthetnek be. Az első szerep az alternatív gazdasági és társadalmi státusz elnyerése, mely kapcsán Bramadat hangsúlyozza, hogy a fesztivál időszaka olyan átmeneti fázis, mely során a részvevők látványosan megszabadulnak a megszokott társadalmi pozíciójuktól, így egyfajta alternatív társadalmi struktúra alakul ki, amely merőben eltér az év fennmaradó részében jellemzőtől. Az egyébként alacsony státuszú, gyakran marginalizált, kirekesztett csoporttagok új szerepben tűnnek fel: ők a fesztivál fellépői, biztonsági őrei, szakácsai vagy éppen idegenvezetői, így egy magasabb, elfogadottabb társadalmi státuszba kerülnek.[474]

A második szerep a kisebbség és többség fesztiválok alatt formálódó kapcsolatára utal, ezt Bramadat a dialogikus öndefiníció terepének nevezi. A fesztiválok alatt kialakuló diszkurzív rendszerben a különböző pozíciókban, vagyis a hatalmon és a kisebbségben levők között újfajta párbeszéd alakulhat ki, mely az egyéni és a kollektív identitásra egyaránt befolyással bír. Ennek a dialógusnak a fesztiválok immanens terepei, vagyis azért bizonyulnak jó alkalomnak az identitással kapcsolatos történetek feldolgozására, bemutatására, mivel arra bátorítják az etnikai közösségeket, hogy a kulturális performancia útján nyilvános vagy rituális módon újraéljék, reprezentálják etnikai identitásukat. Ehhez az identitásformáló státuszhoz kapcsolódik a harmadik szerep, melyben a fesztiválokat Bruce Willems-Braun „radikálisan ambivalens" fogalmához köti, amennyiben azok lehetőséget nyújtanak egyfelől a sztereotípiák promotálására, másrészt a helytelen feltételezések átformálására. Vagyis az etnikai fesztivál alkalom a sztereotípiák átalakítására, éppen azáltal, hogy a kisebbségi csoport, az első szerepben írottak által, megszerzi a kontrollt a *„kulturális reprezentáció arénájában"*.[475] Ide tartozik Marjorie R. Esman megállapítása is, aki szerint a fesztivál mint közösségi rituálé nemcsak hatást gyakorol vagy megváltoztatja a társadalomban betöltött hatalmi pozíciókat, hanem – szimbolikus volta folytán – a társadalmi szerkezetnek és a kérdéses társadalmi csoport prioritásainak is kifinomult, ugyanakkor erőteljes kifejezője lehet. Esman szerint – mivel a rituálék jellemzően érzékenyek a társadalmi-kulturális rend megváltozására – ezen események reflektálhatnak átalakuló prioritásokra, a csoport belső konfliktusaira,

[474] Bramadat, Paul A. 2001: *Shows, Selves and Solidarity: Ethnic Identity and Cultural Spectacles in Canada. Commissioned by the Department of Canadian Heritage for the Ethnocultural, Racial, Religious and Linguistic Diversity and Identity Seminar.* Nova Scotia. Halifax. 3–4.

[475] Bramadat, Paul: i.m. 7–8.

kulturális disszonanciára is.[476] A fesztiválok tehát olyan kitüntetett terepnek tekinthetők, melyek jelentős hatással bírnak az etnikai identitás felvállalására, tematizálására, vagy éppen megkérdőjelezésére, kritikájára. Az „átmeneti fázis" városi terei ütközőterepek kisebbség és többség számára, ahol az eredeti társadalmi és hatalmi pozíciók átalakulhatnak, felcserélődhetnek.

A fesztivál mint színpad és kulissza

A színház világából kölcsönzött színpad és kulissza (vagyis az előtér és háttér) kettőse ugyancsak visszatérő metafora az etnikus, illetve általában vett városi fesztiválok leírásánál. Míg Olivia Cadaval és Rick Reinhard a washingtoni latino közösségek fesztiváljairól szóló tanulmányukban a két helyszín etnikai identitáshoz és a közösség strukturális megjelenítéséhez szolgál példával, addig Szíjártó Zsolt antropológus a városi nyilvánosság átalakulásánál alkalmazza a metaforát.[477] Cadaval és Reinhard szerint, bár kívülről homogénnek tetszhet egy etnikus fesztivál, belülről komplex interakciók jellemzik; melyeknél a színpad (előtér) a fesztivált az egységes társadalmi identitás kulturális kifejeződéseként szimbolizálja, a kulissza (háttér) pedig az a tér, ahol a közösséget különbözőképpen megmozgató társadalmi, gazdasági, politikai témák és feszültségek előkerülnek. Szíjártó máshová helyezi a hangsúlyt, nála nem a közösségen belül válik el a színpadon és a kulisszák mögött zajló tevékenység, a saját identitással, kulturális gyakorlatokkal való foglalkozás, az azokra való reflektálás, hanem a közösség és a rajtuk kívül eső társadalom, illetve a döntéshozó társadalmi réteg között. Szíjártó szerint a városi nyilvánosság alakváltozatainál a színpad a politikai, illetve hatalmi elit által definiált és működtetett kulturális formát jelenti, azaz a várospolitika szintjét képviseli, a kulissza pedig a különféle szubkulturális csoportok öntevékenységét takarja. A háttérben, a városi kulisszák mögött tehát sajátos identitáspolitikák mehetnek végbe, melyek a lokális térhasználat „kis taktikáira építenek".

Szíjártó szerint a két színtér között nincs igazán átmenet, színpad és kulissza nem reflektálnak egymásra. A színpad ebben az értelmezésben az olyan városi fesztiválokat jelenti, melyek gazdasági érdekek mentén „nagy eseménynyé" válhatnak, dinamizálva a hétköznapi városi létet és egyben promotálva, versenyképessé téve a várost. A fesztivál mint színpad Szíjártó szerint egyfajta

[476] Esman, Marjorie R. 1982: Festivals, Change and Unity: The Celebration of Ethnic Identity among Louisana Cajuns. *Anthropological Quarterly.* Vol 55., No. 4. 199.

[477] Szíjártó Zsolt 2010: A városi terek átalakulása. In Szíjártó Zsolt (szerk.): *Köz/tér Fogalmak, nézőpontok, megközelítések.* Gondolat Kiadó. PTE Kommunikáció-és Médiatudományi Tanszék. Budapest–Pécs. 64–67.

alternatív városi identitást kínál azon városlakók számára, akik mindennapjainak egyre kevésbé állandó helyszíne egy adott város vagy városrész. Végül, a „nagy események" ambivalens hatásmechanizmusának következtében egy ilyen esemény egyszerre próbál meg lokális identitást kialakítani, és globálissá, széles körben láthatóvá válni. A kulissza ezzel szemben a kisebb lépték, vagyis az egyes szubkultúrák, kisebbségi csoportok térhasználati szokásaira, nyilvánossághoz fűződő kapcsolatára utal. A kulisszák használatakor sokkal jelentősebb hangsúlyt kapnak a közösség által létrehozott, továbbfejlesztett felületek, az önábrázolás, a közösség önreprezentációjának terei.[478]

A metaforikus színházi terek tehát dinamikus és változó határvonalak mentén válnak szét: a városi színpad és a kulisszák komplex kulturális, társadalmi, gazdasági és politikai erőviszonyokra reflektálhatnak, melyek közül a városi fesztiválok csak egy, ugyanakkor jelentős exponálódási felületet jelenthetnek. A Szíjártó-féle distinkció, vagyis színpad és kulissza elviekben átjárhatatlan kettőse azért is izgalmas, mert a fejezet további részében bemutatandó VIII. kerületi fesztiválok esetében véleményem szerint a két felfogás kombinálódik. Bár a vizsgált rendezvények nem igazán „nagy események" voltak, azaz közel sem kívánták megszólítani egész Budapestet és annak lakosságát, hanem csak egy szűkebb, kulturálisan meghatározott térre koncentrálódtak, főleg egy etnikai kisebbséget reprezentálva, az identitásépítés lehetősége mégis adott volt. Az alkalom, hogy a mindennapokban stigmatizált, a nagyváros diskurzusaiból, eseményeiből rendre kimaradó VIII. kerületben fesztivált rendeztek, egyfelől lehetőséget adott az ott élőknek, hogy a kulisszák mögül a színpadra kerüljenek, megmutassák magukat, másrészt a város többi lakójának, a kívülállóknak, hogy bemenjenek a városnegyedbe, közelebb kerüljenek annak társadalmi és kulturális valóságához. A város „nagy eseményeiből" rendre kihagyott kerület egyszerre láthatóvá és látogathatóvá vált, a nyócker felkerül Budapest mentális térképére, lehetőséget teremtve arra, hogy a városi közterek részeként a főváros kulturális emlékezetébe beivódjon.

Autentikus fesztivál?

Végezetül, ahogy ez a többi reprezentációs példa esetében, úgy az etnikus fesztiválok kutatásakor is érdemes utalni az autenticitás kérdésére. Az eddigiekből is kiderült, mekkora tétje lehet egy ilyen eseménynek az identitás felvállalásakor, a többségi társadalom felé való megmutatkozás, illetve a tőlük várt nyitás szempontjából. Ahogy ezt Cadaval és Reinhard tanulmányából

[478] Szíjártó Zsolt 2010: 67–69.

feljebb már idéztem, az etnikai fesztiválok jellegzetessége, hogy kifelé egy homogénnek tetsző identitást képviselnek, hiszen a latino, a yukon indián, a baszk vagy épp a cigány etnikum egy őket reprezentáló fesztiválon egységes csoportként, közösségként jelenik meg. A fesztivál alkalmával egy sematizált, leegyszerűsített és kommodifikált kulturális közeg kerül bemutatásra, az adott etnikai közösség heterogeneitását, pluralitását, belső ellentéteit vagy tagozódását elrejtve a látogatók elől. Ez azért lehet, mert – ahogy Cadaval és Reinhard írja – a „hivatalos" latino (vagy bármilyen más, ez esetben etnikai alapon definiált másik csoport) közösség, melyet a fesztivál szervezői ebben az esetben képviselnek, hatalmat, autenticitást és elismerést akar a többségi társadalomtól.[479] A közösségnek tehát, ha lehetősége van az önreprezentációra, vállalnia kell azt, hogy sokrétű, bonyolult kulturális mintáit sztereotípiák mentén, egységben jeleníti meg a többségi társadalom felé.

Az autenticitás, akár az „őslakos" csoportok, vagyis, általánosabban, az etnikai kisebbségek ön-reprezentációját értjük alatta, akár az antropológusok vagy más külső szemlélők ítéletét, mindenképpen megkonstruált. Kulturális értelemben az autenticitás ugyanis diszkurzív gyakorlat; olyan, folyamatosan elmozduló jel, amellyel a különbözőséget osztályozhatjuk. Az autenticitás tehát inkább egy nyelvhez hasonlít, amelynek nincs rögzített jelentése, mindig valami vonatkozásában értendő, így ki van téve annak, hogy folyamatosan újraértelmezzék és kisajátítsák. A különféle tudományos kontextusokban, történelmi időszakokban eltérő jelentései lehetnek, így egy pontos tudományos definíció helyett, ahogy a korábbi gondolatok is alátámasztották, a társadalomtörténeti, illetve kulturális értelmezési keretek megfelelőbbek.[480] A megkonstruáltsága mellett azonban az autenticitás fontos gazdasági-promóciós hívószó is; ahogy egy folkzenei lemez esetében, úgy az etnikai fesztiváloknál is az eladhatóságot, népszerűsítést növeli az autentikus jelző. Az etnicitás, melyet a fent leírtak szerint sematizálni és kommodifikálni kell a kulturális esemény színpadra állítása kedvéért, végül elmossa a határt az autentikus és nem-autentikus között. A fesztiválok tehát lehetőséget teremtenek arra, hogy az etnikai örökséghez való tartozás *forgalmazhatóvá* váljon egy, a (feltételezett és egységesített) saját csoportnál jóval szélesebb közönség felé is. Így, minél autentikusabbnak tűnik ez az örökség, annál piacképesebb is lesz.[481] Az általam vizsgált józsefvárosi fesztiválok esetében mindezen szempontok, ha csak érintőlegesen, de relevánsak voltak. Az önreprezentáció kérdése, az

479 Cadaval, Olivia – Reinhard, Rick 1992/1993: „Tirarlo a la Calle / Taking itt o the Streets": The Latino Festival and the Making of Community. *Washington History*. Vol. 4. 44.

480 Krüger, Simone 2013: Undoing Authenticity as a Discursive Construct A Critical Pedagogy of Ethnomusicology and „World Music". In Alge, B and Kraemer, O, (eds.) *Beyond Borders: Welt-Musik-Pädagogik: Musikpädagogik und Ethnomusikologie im Diskurs*. Wissner Verlag, Augsburg, 96.

481 Bankston III – Henry: i.m. 395.

átjárás egy ilyen fesztivál alkalmával a roma és nem roma lakosság és érdeklődők között, illetve MacCannell 1973-as, mára klasszikussá vált „színre vitt autenticitás" fogalma ráadásul olyan városi köztereken merültek fel, amelyek pár évvel később radikálisan átalakultak, így a rajtuk, mint liminális tereken való megmutatkozás lehetősége teljesen megszűnt.

Fesztiválok az Orczy Parkban

A Fővárosi Cigány Önkormányzat – melynek a városnegyed roma identitásában vállalt szerepére korábban már utaltam – 1999-től 2006-ig szervezett roma, elsősorban zenei tematikájú fesztiválokat évente kétszer: elsőként majális alkalmával a RoMajálist, másodszorra pedig az augusztus 20-i nemzeti ünnepen. A rendezvények a VIII. kerület legnagyobb zöldterületén, a XVIII. század végén létrehozott, történeti park státuszban lévő, tehát törvényi védettséget élvező Orczy Parkban zajlottak le.[482] Az Orczy Park a Ludovika tér, az Üllői út, az Orczy út és a Diószeghy Sámuel utca, valamint az ELTE Botanikus kertje, vagyis a Füvészkert által határolt területen fekszik, Józsefváros külső, a IX. kerülettel határos szélén. Miután az akkori kormány 2012-ben úgy határozott, hogy az Orczy-kert környékén és az egykori Ludovikában helyezik el a Nemzeti Közszolgálati Egyetem Campusát, az átalakítás miatt a park évekig le volt zárva. A 2018-as újranyitása után ugyan újra elérhetővé vált a nyilvánosság számára, azonban a grandiózus projekt során épített egyetemi épületek és sportkomplexumok már nem a kerületi lakosságot célozták meg.[483] Bár, mint a földrajzi behatárolás alapján látható, az Orczy Park kívül esik a Magdolna negyed területén, a rendszerváltás után mégis fontos szerepet töltött be az egész VIII. kerület lakossága számára: egyfelől, mint az egyetlen és legnagyobb kiterjedésű zöld terület a környéken, másfelől, éppen a vizsgált fesztiválok következményeképpen, saját kulturális emlékezetük, identitásformálásuk helyszíneként.

A Budapesti Cigány Fesztiválnak nevezett rendezvényeknek számos helyszíne volt az Orczy Parkon kívül is: ezek nagyrészt térben és társadalmilag jobban beágyazott helyek voltak; azaz a város központibb, magasabb státusszal bíró részein található színháztermek, koncerthelyiségek, a Magyar Tudományos Akadémia előadótermei és más helyszínek. A szervezők szándéka szerint tehát a romák a fesztivál alkalmával az *egész városban* megmutatkoztak, mégis úgy tűnhet, hogy a romáknak, vagyis a saját közösségnek legin-

[482] 2006 után is volt Budapesti Cigány Fesztivál, csak a helyszín változott. Az Orczy Park helyett a belvárosi Merlin Színházban, illetve más, sokkal kisebb, exkluzívabb helyszíneken került megrendezésre.

[483] https://magyarnarancs.hu/lokal/fak-a-levesbe-99046.

kább szánt programok az Orczy parkos RoMajálisokra és Szent István napi rendezvényekre korlátozódtak. Ezt a hipotézist Zsigó Jenő, mint a Fővárosi Cigány Önkormányzat akkori elnökének a 2006-ban megrendezett, II.[484] Budapesti Cigány Fesztivál meghívójához fűzött szavai is alátámasztották:

„Milyen gondolat vezette a Fővárosi Cigány Önkormányzatot a II. Budapest Cigány Fesztivál programjának kialakításakor? Alapvetően az, hogy látni és láttatni szeretnénk a cigányságot minél több helyzetben. A kultúra, a művészetek, a tudomány, a közösségi együttlétek terén mindig gazdagnak, tevékenynek, büszkének és sikeresnek éreztük magunkat. Van kit, van mit, van miből, van kinek és van miért bemutatni. A II. Budapest Cigány Fesztivál programja gazdag és változatos, szokatlan és újszerű. A cigány nép vitalitását és életszeretetét jól tükrözi, hogy a kultúráját, művészetét, tehetségét jószívűen, jókedvűen, vonzóan és nyitottan mutatja be akkor is, ha számtalan más területen a sors most nem hordozza tenyerén a cigányokat. Nekünk, cigányoknak is újra kell tanulni közös ünnepeink méltóságteljes megélését. Egy új minőségű kollektív tudás és közös érzelmi állapot elsajátítása, átélése egyaránt fontos a magunk és a környező világ számára is."[485]

Az idézet egyszerre tematizálta az identitás felvállalásának folyamatát és a többségi társadalomhoz való viszonyt. Interiorizálva a romákkal kapcsolatos pozitív sztereotípiákat (vitalitás, életszeretet, zenei és művészeti tehetség), Zsigó a fesztivált, vagyis a rituálét, a különleges alkalmat kívánta megragadni, hogy az, liminalitásán keresztül, reflektáljon a mindennapok társadalmi kirekesztettségére. Véleménye szerint egy olyan esemény, mint amilyen a RoMajális volt, alkalmas lehetett a társadalmi feszültségek enyhítésére éppúgy, mint a romák önidentifikálódás lehetőségére. Erre utal a következő idézet is:

„Az Orczy-kerti Roma FIESTA legenda. Azzá teszi évek óta húszezer fős közönsége, a fellépő 120 zenész, együttes, táncos. A ROMAjális és az augusztus 20-i Roma Fesztivál a szeretett ünnepe a budapesti cigányoknak. Tisztasága, egyszerűsége átlátható, átélhető, ezért saját. Mindkét ünnep a romák személyes ünnepe. Büszkék rá, várják és „megcsinálják" újra és újra. A zenészek pedig előre lefoglalják a helyüket a színpadi programban, hogy találkozzanak Orczy-kerti közönségükkel. Június 17-én déli 12 órától éjfélig az Orczy-kert a budapesti romáké. Főszereplő a zene, a jókedv, a mosoly, a tánc."[486]

[484] A fesztiválok számozása nem teljesen következetes: a 2006-os valójában a hetedik ilyen rendezvény volt. Mivel azonban 1999-től 2005-ig más néven zajlottak az Orczy parkos fesztiválok, így a 2006-os a másodikként szerepel.

[485] http://beszelo.c3.hu/hir/ii-budapest-cigany-fesztival.

[486] http://beszelo.c3.hu/hir/ii-budapest-cigany-fesztival.

Az idézet szerint a RoMajálisnak vagy Roma Fiestának nevezett esemény a romák VIII. kerületi *térfoglalását* jelentette, vagyis annak a komplex folyamatnak egy állomását, amely során a szegregált, marginalizált csoport kilépett szimbolikus gettójából és kirekesztett státuszából és „többségben" (vagyis igen nagy, sokezres számban), pozitív önképet sugallva kezdte használni a város egy területét. Ahogy Cruikshank idézi Ivan Karpot, az etnikus fesztivál *„az identitás definiálásának élénk kísérleti terepe"*.[487] Itt érdemes visszautalni a feljebb már idézett Willems-Braun féle, fesztiválokat jellemző „radikális ambivalenciára", mely a kisebbségi csoport sztereotípiáinak kezelésére, önreprezentációs folyamatára utal. A Zsigó Jenőtől idézett gondolatok épp erről a kettősségről tanúskodnak: a RoMajális használta a romákkal kapcsolatos pozitív sztereotípiákat, valamint az ismert sémák mentén, a szórakoztató zenélésre helyezte a hangsúlyt, hogy aztán a kontrollt, azaz az alkalmi többséget, hatalmat megszerezve alakítson is azokon.

Mindehhez az Orczy Parkban megrendezett fesztiválok olyan széles körű zenei-kulturális programot kínáltak, melyen a komolyzene, jazz, hip-hop, vagy épp a tévék tehetségkutató műsoraiban feltűnt pop műfajok legismertebb roma előadói, zenészei vonultak fel. A heterogén, sokféle programkínálat azonban épp a közönség homogeneitását célozta; azt, hogy a különböző generációk, szubkultúrák tagjai, vagy egyszerűen, a különböző ízléssel rendelkező roma nézők mind egy egységes közösség tagjának érezzék magukat; a budapesti, vagy VIII. kerületi cigányság részeként, szemben a város többi, többségi tagjával. Az önmeghatározás, a saját csoport pozitív önképének erősítése, valamint a kulturális önreprezentáció, úgy tűnik, sikeresen működött a RoMajálisok esetében: a rendezvényekre mindig nagy, több ezres számban érkeztek látogatók. A tematizált, szándékolt exkluzivitásból, a roma kulturális ünnep hangsúlyozásából azonban az is következett, hogy a fesztiválok a többségi társadalom számára nagyrészt rejtve maradtak. Ehhez az is hozzájárult, hogy az Orczy parkos rendezvényeket majdnem kizárólag az etnikus, roma sajtó reklámozta, vagy írt, számolt be róluk; vagyis a média-reprezentáció ugyancsak kívül került a többségi, domináns kánonon.

A RoMajálisok „radikális ambivalenciája" tehát több szinten értendő: míg immanens, alapvető alkalmat szolgáltattak a budapesti cigányság pozitív önképéhez; az etnikus rituálé felhasználásával a közösségi identitást erősítették és kommunikáltak kifelé egy homogén, büszke kulturális tudatot, miközben bizonyos szempontból a közösség izolációját is felerősítették, épp az etnicizált jelleg hangsúlyozásával. Úgy tűnik tehát, hogy az Orczy parkos fesztiválok csak részben teljesítették az elméleti bevezetőben vázoltakat: bár alkalmat adtak az

[487] *„vivid experimental spaces for defining identity"* (Karp, idézi Cruikshank 1997: 56.).

öndefiniálásra, az identitás megerősödésére, valódi dialógusra, illetve a liminális fázis során megvalósuló szerepcserére nem igazán teremtettek alkalmat.

A Magdi fesztivál és a Tavaszmező utcabál

A három napos Magdi fesztivált a Zöld Fiatalok Egyesület (ZöFi) szervezte meg 2009-ben, a Tavaszmező utcában. A ZöFi, amely 2007-ben csatlakozott a Magdolna negyed rehabilitációs programjához és a kerületben 2012-ig működött aktívan, számos rendszeres eseményt, foglakozást szervezett saját irodájukban, a Kesztyűgyárban, valamint a Magdolna negyed más pontjain. A környezettudatos, közösségépítő és aktivista szemléletet hordozó és népszerűsítő civil szervezet ezen elveket tűzte ki a fesztivál céljaiként is, ahogy fogalmaztak: *„Helyi civil szervezetekkel és szomszédjainkkal együtt így képzeltük el, milyen lesz a Magdolna negyed kapujában egy olyan sétálóutca, amelyik a Józsefváros változatos kultúrájú közösségének találkozóhelye. Egy autómentes Tavaszmező utcával élhetőbbé és vonzóbbá válik a környék.”*[488] Az idézetből jól érzékelhető, ahogyan a Zöfi tudatosan kapcsolódott a városnegyed szociális-participatív rehabilitációjának elveihez és konkrét elképzeléseihez. Azzal, hogy a háromnapos fesztivál egyik napjára teljesen autómentessé tették a Tavaszmező utcát, előrevetítették a később megvalósuló, állandó sétálóutca-jelleget. Ugyanígy szándékos volt a névválasztás, vagyis a „Magdi”,[489] mely a Rév8 által megalkotott városnegyednevet, vagyis a Magdolna negyedet próbálta a becéző formával közelebb hozni, bevésni a helyi lakosok tudatába. A helyszínválasztás egyébként sem volt véletlen; mint erre korábban már utaltam, a Tavaszmező utca számos kulturális és társadalmi jelentéssel bír. Egyrészt itt működött a Magyarországi Roma Parlament, másrészt az utca egyfajta átmenetet, összekötő folyosót képez, a még „könnyen”, „bátran” megközelíthető kerületrész (vagyis a Baross utcai villamosmegálló, a Harminckettesek tere vagy a Horváth Mihály tér) és a „gettó” központja, a Mátyás tér között. Továbbá, visszautalva az előző fejezetre, a Tavaszmező utcában volt a Beyond Budapest városnéző túrájának a zenész cigány családnál tett látogatása. Végül, a Magdi fesztivál után körülbelül fél évvel, 2009 őszén itt történt az az eset, amely során az utcában lakó roma fiatalok a Budapesti Műszaki Főiskola 7-15. szám alatt található kollégium diákjaira támadtak, és amely végül rasszista támadás miatt indított rendőrségi üggyé vált.[490] A Ta-

488 http://zofi.hu/projektek/magdi/magdi-fesztival.

489 A Magdi egyébként a 2009 márciusában a ZöFi által létrehozott kerületi újság címe is, melyet a civil szervezet tagjai és önkéntesei a városnegyed lakóival közösen írtak, szerkesztettek havi rendszerességgel.

490 http://www.origo.hu/itthon/20091009-riport-a-tavaszmezo-utcai-tamadas-helyszinerol.html.

vaszmező utca tehát emblematikus helyszínnek számított, a Magdi fesztivál ottani megrendezése a hely többrétegű, komplex újraértékeléseként is értelmezhető.

A Magdi fesztivál során az autómentessé tett utcán többek között bicikliverseny, cirkuszi bemutató zajlott; a Roma Parlamentben a kerülethez kapcsolódó (és részben az előző fejezetben tárgyalt) filmeket vetítettek. A Tudatos Vásárlók Egyesületének részvételével pedig, elsősorban a gyerekek és családjaik „zöld kincskereső" játékban, „élő könyvtárban" és vándorfényképészeten vehettek részt. Este szabadtéri, alternatív és folk koncertek voltak látogathatók. A szervezők jelentése szerint a programokon 300–350 ember vett részt, tehát nagyságrendileg kevesebben, mint az Orczy Park eseményein. A ZöFi megállapítása szerint a Magdi fesztivál látogatói „elsősorban helyi családok és budapesti fiatalok, értelmiségiek" voltak. Fontos kiemelni a civil szervezet jelentéséből a következő megjegyzést:

> *„A programok lehetőséget adtak a különböző társadalmi csoportok találkozására, és egyfajta automatikus integrációra. Különböző anyagi és kulturális háttérrel rendelkező egyének találkozására adott lehetőséget a fesztivál, és bemutatta, milyen közös céljai és lehetőségei vannak egy környék szomszédjainak (az itt lakóknak és az itt dolgozó különböző profilú szervezeteknek)."*[491]

A Magdi fesztivál tehát elsősorban és legmarkánsabban a helyi közösség valódi bevonására, valamint a különböző társadalmi rétegek, a „gettón" belül és kívül élők egymáshoz közelebb hozására koncentrált.

Érdemes pár sorban utalni Virág Tamás, a Magdolna Negyed Szomszédsági Tanács (Maneszota) elnökének írására, melyben a Magdi fesztivált a Rév8 által szervezett, és a Kesztyűgyárban helyet kapó Magdolna fesztivállal veti össze, rávilágítva a valódi civil és a városrendezés oldaláról szerveződő események társadalmi-lokális gyakorlatában és hatásában megmutatkozó különbségekre.[492] Virág szerint mindkét fesztivál a negyed rehabilitációs folyamatának egy-egy kiemelkedő eseményeként is interpretálható, és mint ilyen, alkalmas lehetett a „rossz hírű" városrész imázs-javítására, a valódi dialógus megteremtésére. Azonban, bár a Magdolna fesztivál nagyságrendileg több pénzből, „profibb" szervezésben valósult meg, szigorú szabályrendszerével (például: „a rendezvény területén a kéregetés tilos"), biztonsági őrök alkalmazásával, valamint a Kesztyűgyár mosdóinak, mellékhelyiségeinek

[491] http://zofi.hu/projektek/magdi/hirek/magdi-fesztiv%C3%A1l-tavaszmez%C5%91-utcab%C3%A1l-m%C3%A1jus-14-16.

[492] Virág Tamás 2009: *Két fesztivál ürügyén.* http://maneszota.gportal.hu/gindex.php?pg=32798161 (utolsó letöltés: 2012. október 14.).

a fesztivál látogatói elől való elzárásával egy bizonyos értelemben kirekesztő, a fennálló társadalmi viszonyokat konzerváló helyzetet teremtett. Virág szerint ugyancsak jelzésértékű volt, hogy a Rév8 által szervezett fesztiválon a helyi kulturális élet szereplői, roma előadóművészei helyett az ország más pontjairól hívtak fellépőket. Mindezzel szemben a Maneszota elnöke a Magdi fesztivált egy olyan befogadó, dialógus-teremtő eseménynek ábrázolta, amely a tervezés, előkészítés és a megvalósítás fázisaiban is ügyelt a környék lakóinak informálására, bevonására, az egyéb helyi civil szervezetekkel való szoros együttműködésre. Virág észrevételei mellett végezetül azt is fontosnak tartom megjegyezni, hogy a Magdi fesztivál, szerény mérete ellenére mintha nagyobb hangsúlyt kapott volna az Orczy parkos fesztiváloknál, nemcsak a helyi, hanem a többségi médiában is: a nagy internetes portálok, mint az *origo.hu*,[493] ha csak rövid cikkben is, de foglakoztak az eseménnyel. A Magdi fesztivál híre, a kevés résztvevő ellenére így a társadalom szélesebb rétegeihez, a budapesti lakosság nagyobb részéhez is eljuthatott.

A két fesztivál összehasonlításakor elsőre több különbség érzékelhető, mint hasonlóság. Más léptékben, más fellépőkkel és más közönséggel jöttek létre az Orczy parkos Roma Fiesták és a Magdi fesztivál; míg az előbbiek etnocentrikus, az etnikai identitás megerősítését zászlajukra tűző események voltak, az utóbbi, sokkal kevesebb szereplővel ugyan, de mégis egy szélesebb társadalmi közeledést hívatott elősegíteni. Az Orczy parkos rendezvények a budapesti cigányság talán legfontosabb „etnikai" fesztiváljai voltak, évekig meghatározó módon, a saját kulturális emlékezet immanens részévé válva. A Magdi fesztivál sokkal inkább belesimult a városnegyed lokális, kis léptékű eseményeibe, a rehabilitáció éppen zajló folyamatába. Mindemellett, a Budapesti Cigány Fesztiválok gyakorlatilag észrevétlenek maradtak a város nem roma lakosságának számára, míg a Magdi, bár kevesekhez, de kívülállókhoz is eljutott, akár személyes úton, akár a médián keresztül.

Összességében azonban úgy tűnik, egyik fesztiváltípus sem tudta beváltani azt a szerepét, hogy a nyócker egyfajta reprezentációjaként beépüljön, részévé váljon Budapest kulturális emlékezetének. A kulturális kánonból való kimaradás természetesen magyarázható a fesztiválok különböző okokból történő beszüntetésével: míg az Orczy Park átalakítása következtében jórészt kikerült a kerület lakosainak használata alól, az egyszeri Magdi fesztivál ismétlés, további alkalmak híján könnyen a feledésbe merült. Ismét utalva Hayden gondolataira a fesztiválok kisebbségi kulturális identitásában betöltött helyéről, szerinte ezek az események, időszakosságuk ellenére

[493] Dömötör Ági 2009: *Kincskeresés és virágültetés és a nyolcadik kerületben*. http://www.origo.hu/kultura/20090512-magdi-fesztival-a-zofi-rendezeseben-a-magdolna-telepen.htmlz (utolsó letöltés: 2012. október 14.).

hatékonyan tudják növelni egy hely szimbolikus jelentőségét.[494] Különböző eszközeik, eltérő társadalmi státuszuk és jelentőségük mellett a Budapesti Cigány Fesztiválok és a Magdi Fesztivál egyaránt a lokális identifikáció és a tér tudatos (etnikai) használatának markáns példái voltak. Gyengeségeik vagy hiányosságaik ellenére mindkét rendezvénytípus megteremtette azt az „átmeneti fázist", amely során a gettó megszokott társadalmi és térbeli státusza megváltozott és így a két program a városnegyed meg- és elismerésének új perspektíváit nyújtotta, lakói és kívülállók számára egyaránt. Úgy tűnik, hogy a turizmustanulmányok és antropológiai-szociológiai szakirodalom által is sűrűn hivatkozott fesztivál-boom, vagyis a különféle tematikájú (gasztro, zenei, filmes stb.) fesztiválok robbanásszerű megnövekedése a magyar piacon nem termelte ki az etnikai fesztiválok megjelenését. Budapesten az Orczy parkos fesztiválok óta nem csak roma, de kínai, vagy más, a városban élő etnikai csoport sem szervezett olyan eseményt, amely hasonlított volna a Nyugat-Európában és Észak-Amerikában oly gyakori, különböző bevándorlók kulturájára fókuszáló etnikai fesztiválokra. Míg ezekben az esetekben a multietnikus városok sokféle kulturális öröksége egyre nagyobb elismerésnek örvend és így, a kultúrák promotálása a város brand-építésének és megújulásának immanens részévé válnak, addig a budapesti, józsefvárosi roma örökség – fesztiválokon keresztül történő – láthatóvá tétele az elmúlt években nem képezte részét a városvezetés elképzeléseinek.

[494] Hayden, Dolores 1995: 38.

PARTICIPATÍV VÁROSRENDEZÉS EURÓPÁBAN

A könyv utolsó részében a városnegyed identitását átformáló tényezők közül egy, az előző példáktól merőben eltérő szempont kerül előtérbe. A kerület lakóinak, az odalátogatóknak, az arról véleményt formálóknak vagy épp azt művészileg megörökítőknek a reprezentációi után a városnegyed megtervezett, a tudatos átformálást irányzó identitásáról lesz szó. Az identitásformálásnak ezt a szintjét a Magyarországon még ritkaságnak számító participatív városrendezés, vagyis a közösség-alapú rehabilitáció példáján, a Magdolna Negyed Programon keresztül kutattam. A megvalósítást végző Rév8 Rt. által szociális rehabilitációnak nevezett vállalkozás megértéséhez fontos utalni a participatív rehabilitációk kialakulására és európai elterjedésének történetére. Míg a '90-es években még az Egyesült Királyságban és az Európai Unió más országaiban is újítónak, különleges számított ez a fajta beavatkozás, mára gyakorlatilag az összes angol és számos más, európai városban is törvény által kötelezővé tett, alapvető módszer lett a közösségi alapon működő rehabilitáció.

A XX. század történetében először a második világháború után került középpontba a városrehabilitáció kérdése.[468] A szétrombolt városnegyedekben a '40-es és '50-es években meginduló, intenzív újjáépítés összehangolódott az akkor egyébként is teret nyerő szuburbanizációs folyamatokkal. Ezekben az évtizedekben, egészen a '60-as (sőt, Kelet-Európában inkább a '70-es) évekig az az elv érvényesült, hogy a lerobbant, rossz állapotban lévő, fizikai állapotában és társadalmilag is marginalizálódott városnegyedeket a legtöbbször teljesen lerombolták (ezek voltak a történelmi hagyománnyal bíró, már említett *slum clearance* programok), hogy aztán – legtöbbször a funkcionalista urbanizmus és városépítészet jegyében – lakótelepeket építsenek a helyükre. Ennek a beavatkozásfajtának volt a példája a korábban említett, Práter utcai környéki szanálás, majd a megüresedett területen a '60-as évek második felében a Szigony utcai lakótelep megépítése.[469] Ezeknek a slum-felszámolásoknak az esetében tehát a totális rombolás után az újjáépítésen, rekonstrukción (*reconstruction*) volt a hangsúly, mely elsősorban és lényegében az épített környezet megújítását jelentette, anélkül, hogy az ott élők igényeire, közösségi kapcsolataira tekintettel lettek volna. A '70-es évekig jellemző beavatkozások, a brutális vá-

[468] Egy kissé más felosztást, kronológiát követő összefoglalót lásd: Egedy Tamás – Kovács Zoltán: *A városrehabilitáció* néhány elméleti kérdése. http://www.varosrehabilitacio.net/media/files/Varosrehabilitacio/1varosrehabilitacio_elmelete.pdf (utolsó letöltés: 2012. október 16.).

[469] *Józsefváros rekonstrukciója.* FŐBER-sorozat 5. kötete. 1975.

rosrekonstrukciónak[470] is nevezett fejlesztések kifejezetten jelentős társadalmi rombolással, a lakóhelyen kialakult kapcsolathálózat felbomlásával jártak.[471]

A következő stádiumban már egy szelídebb városrehabilitáció[472] jelent meg, mely egy komplexebb beavatkozás, az úgynevezett újrafejlesztés (*re-development)* felé kezdte el tolni a hangsúlyt, s bár itt is még elsősorban az épített környezet fizikai, szerkezeti megújítására fókuszáltak, a fejlesztési tervekben megjelent a „partnerség" szerepének hangsúlyozása.[473] Felmerült ugyanakkor a magánvállakozások bevonzásának igénye, amelyek megtérülése nyomán dőlt el, hogy ki maradt az eredeti lakóterületen, vagyis a fejlesztés járt-e lakosságcserével, vagy nem.[474] A szociális szempont legerőteljesebben a '90-es évek végén jelent meg, elsősorban a nagy, periférián elhelyezkedő lakótelepek marginalizálódó státusza kapcsán; ekkor fogalmazódott meg a közösségi bevonódás igénye, és az Egyesült Királyságban először, a paradigmaváltás kormányzati szinten is megerősítést nyert. Angliában 2001-re artikulálódott az az igény, hogy a civil társadalom jelenléte, bevonódása törvénybe legyen iktatva, ekkor jelent meg a National Strategy for Neighbourhood Renewal (Nemzeti Stratégia a Városnegyed Felújításra), ezzel egy újabb fogalmat, a felújítást *(renewal)* helyezve a megközelítés középpontjába. Ennek a stratégiának a megszületésével a városfejlesztők és a politikai döntéshozók tulajdonképpen deklarálták, hogy az előző rehabilitációs programok nem tudták kezelni a legszegényebb, marginalizált városnegyedek problémáit.[475] Az integrált problémakezelésű rehabilitációs programokat a legutóbbi idők szakirodalma átfogóan regenerációnak *(regeneration)* nevezi.[476]

Az angol példával nagyjából egy időben az Európai Unió más országaiban is előtérbe került a leszakadó városnegyedek integrált, társadalmi bevonódáson alapuló megújítása. Németországban ugyancsak nemzeti szinten, a Soziale Stadt Program[477] bevezetésével kezdtek neki a „társadalmilag integrált város" fejlesztéséhez, amelynek során 1999 és 2004 között 363 városi térségben végeztek integrált rehabilitációs projekteket. A program legfontosabb jellem-

470 Gerőházi Éva – Somogyi Eszter et al 2004: *A szociális városrehabilitáció: koncepció, eszközrendszer és modellkísérletek előkészítése.* Városkutatás Kft. 4.

471 Gerő Márton – Sík Endre és Zongor Gábor 2005: A társadalmi tőke növelésének lehetőségei fejlesztéspolitikai eszközökkel. *Fejlesztéspolitika társadalmi hatásai 4.* Tárki.

472 Gerőházi–Somogyi: i.m. 22.

473 Egedy–Kovács: i.m. 16.

474 Boateng, Isaac – Moobela, Cletus 2008: *Sustainable Participatory Approaches in Urban Regeneration Processes: Lessons from Portsmouth Harbour and Inner-City Hulme.* Integrating Generations. FIG Working Week 2008. Manchester. Stockholm, Sweden. 14–19. 4.

475 Jarvis, David – Berkely, Nigel – Broughton, Kevin 2012: Evidencing the impact of community engagement in neighbourhood regeneration: the case of Canley, Coventry. *Community Development Journal.* 47(2). 237.

476 Egedy–Kovács: i.m. 13.

477 http://www.sozialestadt.de/en/programm/.

zője az integrált megközelítés, amely egyszerre fordított hangsúlyt a különböző, főként fiataloknak szóló képzési lehetőségekre, a társadalmi kapcsolatrendszer erősítésére és a helyi lakosság szolidaritás-érzésének növelésére. A „Soziale Stadt" programjai úgy kapcsolták össze a szövetségi, a tartományi és a helyi szintet, hogy a megvalósítandó koncepciót az adott városrész aktív szereplőivel együttműködésben kellett létrehozni és kivitelezni.[478]

Az Európai Unió az URBAN elnevezésű programjával, két hullámban (1994 és 1999, illetve 2000 és 2006 között) támogatta a deprivált városi térségek integrált rehabilitációját.[479] A központi fogalom tehát az URBAN programok esetében is az integráció volt; a '90-es évekre a legtöbb európai nagyváros jellegzetes problémáira (többek között a munkanélküliség, a bevándorlók magas aránya, a szociális háló szétbomlása) reflektáló, fenntartható fejlődést előirányzó komplex célokkal. Az URBAN programba bekerülő városnegyednek egyrészt bizonyítani kellett, hogy több szempontból is hátrányos helyzetű és rendelkezik egy speciális, lokális problémával, másrészt kapcsolódnia kellett egy nagyobb terület (régió, város) fejlesztési irányvonalához, hogy a megvalósítandó rehabilitáció ne csupán izolált megoldást jelentsen.[480]

Ahhoz, hogy megértsük a felülről jövő *(top-down)* techno-bürokratikus szemlélettől az alulról szerveződő *(bottom-up)*, kollaboráción alapuló megközelítések közötti különbségeket, érdemes számba venni a participatórikus városrehabilitáció kritériumait, jellemzőit. A közösség involválódásán és a kooperáción alapuló rehabilitáció, vagy regeneráció *(regeneration)*, ahogy az angolszász irodalomban hivatkoznak rá, a British Urban Regeneration Association (BURA) szerint hat összefüggő téma gyakorlatát jelenti, melyek a következők: fizikai körülmények és az azokra adott társadalmi-politikai válasz, lakhatás és egészség, társadalmi jólét és gazdasági fejlődés, városi behatárolódás, a várospolitika változó jellege és szerepe és végül, a fenntartható fejlődés. Mindezen tényezők együttes számbavétele nyomán a városi regeneráció, vagy közösségi rehabilitáció Peter Roberts 2007-es definíciója szerint olyan széleskörű és integrált elképzelés és gyakorlat, amely a városi problémák meghatározását célozza, és amely hosszú távú javulást próbál teremteni gazdasági, társadalmi és környezeti szempontokból egy változásra megérett területen.[481] Egy másik meghatározás szerint a regeneráció olyan széleskörű folyamat, amely megpróbálja visszafordítani a fizikai, gazdasági és társadalmi hanyatlást egy olyan területen, ahol a piaci erők ezt már önmagukban nem tudnák megtenni.[482]

[478] Gerőházi–Somogyi: i.m. 13–14.
[479] Gerő–Sík–Zongor: i.m. 71.
[480] Gerőházi–Somogyi: i.m. 12.
[481] Boateng–Moobela: i.m. 3.
[482] *House of Commons – Communities and Local Government Committee. Regeneration, Sixth Report of Session 2010-12.* Ordered by the House of Commons to be printed 19. October 2011.

Összevetve a már tárgyalt *redevelopment* fogalmával és az ugyancsak a rehabilitációhoz kapcsolódó, de más megközelítésű *dzsentrifikációval,* a participatív rehabilitáció befelé fordul, a helyben található erőforrásokba fektet be. Célja, hogy javítsa a helyi közösség életkörülményeit és lokális gazdaságát, valamint biztosítja azt, hogy a lakosoknak ne kelljen a beavatkozás után elköltözniük, azaz céljai szerint nem jár lakosságcserével.[483] Erre azért van szükség, mert e szemlélet szerint egy átépítéssel és dzsentrifikációval járó rehabilitáció nem oldja meg egy adott terület problémáját, csak arrébb helyezi azt, a már „nem kívánatos" népesség kiszorításával.[484]

A lokális közösség szerepe azonban nem merülhet ki a „helyben maradással": a nagyjából két évtizede tartó participatív fejlesztések tanulsága, hogy valódi kooperációra van szükség, mivel egy városnegyed fejlesztésének sikere nagymértékben a helyi lakosok egyetértésének és bevonódásának függvénye. Isaac Boateng és Cletus Moobela az angliai Manchester Hulme városnegyedének fenntartható regenerációja kapcsán a participatív struktúrának két fajtáját különböztették meg. Az elsőben az önkormányzat olyan partnerségeket, együttműködő szervezeteket hoz létre, amelyek a meglévő helyi közösségekre és a helyi tervező egységekre épülnek. Ebben az esetben a regenerációt lebonyolító szervezetek nagyjából önállóak és helyi autoritású funkcióval bírnak, lényegében csak a források miatt függnek egymástól. A második típusú struktúra egy már létező helyi közösségi szervezetet bíz meg a rehabilitáció kidolgozásával, mind formálisan, mind informálisan. A szerzők véleménye szerint ez utóbbi, valóban a közösség saját erejére támaszkodó struktúra sikeresebb lehet, mint a mesterségesen, felülről létrehozott első példa, amely tehát csak látszólag tér el a régebbi, *top-down* szemléletű rehabilitációs kísérletektől.[485]

A regeneráció nyugat-európai példái

A már említett manchesteri Hulme városnegyed esete állatorvosi lóként került bemutatásra több, a kooperatív módszert leíró tanulmányban, mint az egyik legrosszabb hírű slumból a regeneráció legjobb brit példájává váló városrész. Hulme, amely már a XIX. század végén gazdasági és társadalmi problémákkal küzdött, a második világháború után fokozottan lerobbant. Az iparosodás megtorpanásával számos helyi gyár bezárt, így az 1960-as évekre a környék olyan rossz állapotba került, hogy a kormányzat teljes szanálást

[483] Boateng–Moobela: i.m. 4.
[484] Gerőházi–Somogyi: i.m. 1.
[485] Boateng–Moobela: i.m. 2.

(*slum clearance program*) hirdetett. Az új lakótelep – mely a legnagyobb ilyen jellegű lakóhely Nagy-Britanniában – 1972-re épült meg. Bár először úgy tűnt, a lakótelep jobb életkörülményeket biztosít, nagyon hamar kiderültek a környezet hátrányai. Mivel a helyi lakosokat nem vonták be a döntéshozó folyamatokba, hanem fölülről intézkedtek, olyan elemi problémák merültek fel, mint a fűtés, szemétlerakás rosszul működő megoldásai, a közös helyiségek tisztán tartásának lehetetlensége, az általános rossz minőségű építkezés. Hulme hamar stigmatizálódott, a környék alkoholistákkal, hajléktalanokkal népesült be, a lakóhelyeken a vandalizmus uralkodott el.[486]

Válaszul a problémákra, 1992-ben a kormányzat meghirdette a Hulme City Challenge programot, mely komplex módon, a gazdasági, társadalmi és fizikai problémákat célozta meg, közös irányítással az állami, magán, önkéntes szektorok és a helyi közösségi csoportok által. Az angol parlament alsóháza Közösségi és Helyi Önkormányzati Bizottságának 2011-es jelentése[487] szerint a City Challenge program sikere a következő pontokban összegezhető. A regenerációt *hosszú távra* tervezték, az első program öt évig tartott, ez alatt folytak be a támogatások. Tíz évvel a kezdés után, egy 2002-es beszámolóban az eredeti tervek 80%-os teljesítéséről számoltak be. Valódi *közösségi bevonódás* történt, miután a helyi lakosok bekerültek a „Déli Városi Lakóhelyi Bizottság" *(City South Housing Trust)* tagjai közé. A beszámoló szerint a program fő eredménye a *büszkeség* érzésének elérése, vagyis, hogy az ott élők büszkék lettek lakóhelyükre, többé nem szégyellték bevallani, hogy hol laknak, a térbeli stigmatizáltság érzése megszűnt. A regeneráció, a fizikai környezet megváltozása olyan *törekvéseket* fogalmazott meg a helyi lakosokban, hogy vannak dolgok, amelyekért érdemes küzdeni, és ennek mérhető hatása lett az oktatásban és a foglalkoztatottságban is.

Végezetül, Hulme-ban egyfajta *kevert közösség* alakult ki: egyaránt megtalálhatóak szociális bérlakások, magán- és köztulajdonú lakások; a lakosok között pedig vannak olyanok, akik ott születtek és olyanok, akik odaköltöztek – az effajta integráció a beszámoló szerint a lakosokban nagyon pozitív érzéseket keltett.[488] Összességében Hulme regenerációs programja azért tekinthető kiemelkedő pozitív példának, mert itt a közösség-alapú beavatkozás a gyakorlatban is, nem csak a szavak szintjén történt meg, és így úgy tűnik, hogy a fenntarthatóság, mint a regeneráció egyik kulcsfogalma, valódi esélyekkel bír.

Felipe Lopes és Mikhael de Tyse a lisszaboni történelmi városrész rehabilitációja kapcsán azt bizonyították, hogy mivel a két, általánosságban be-

[486] Boateng–Moobela: i.m. 8.

[487] *House of Commons – Communities and Local Government Committee. Regeneration, Sixth Report of Session 2010-12.* Ordered by the House of Commons to be printed 19. October 2011.

[488] *House of Commons – Communities and Local Government Committee.*, 64–65.

vett rehabilitációs módszer (vagy lerombolni a meglévő házállományt, vagy befektetni, hogy növekedjen a terület kereskedelmi értéke) egyaránt a marginalizált helyi lakosság kirekesztésével, elüldözésével jár, ezért a lisszaboni önkormányzat egy harmadik utat választott.[489] A regeneráció itt nem radikális, hanem limitált beavatkozást jelentett, melynél a *helyi, hátrányos helyzetű népesség megtartása* prioritást élvezett, természetesen az életkörülményeik javításának igényével, azonban mindvégig úgy, hogy a környék identitását tiszteletben tartsák. Ezért a lisszaboni esetben a *beavatkozás minimális* volt (a cél az volt, hogy elérjék a minimális komfortot), a lehető legtöbb meglévő épületet megőrizték. A participatív módszer egy *decentralizált menedzsment* működésével valósult meg, amely kerületi szinten, a lakossággal a lehető legközvetlenebb kapcsolatban működött. Három év területi megfigyelés és folyamatos, a lakosokkal való egyeztetés után indult a program, mely mindvégig *rugalmas* és pragmatikus beavatkozásokat tartalmazott. A szóban forgó városrészben olyan rehabilitációs vezetőséget hoztak létre, mely egyrészt egy központi egységből (információ-szolgáltatás, pénzügy, urbanisztikai kérdések), másrészt egy decentralizált és multidiszciplináris központból állt, amely helyet adott a különféle, technikai jellegű workshopoknak és megbeszéléseknek. A programban kezdetben csak a lerobbant házakat újították fel, később azonban a rehabilitáció kiterjedt a közterekre is, és a társadalmi sokszínűséget népszerűsítve fellendítette a kerület gazdasági és kulturális életét.

Végül röviden utalok a montpellier-i Mosson városnegyed példájára, ahol a közösségi alapú rehabilitáció egy érdekes, egyéni formája valósult meg. Miután a városrész „Érzékeny városi területnek" (Zone Urbaine Sensible) lett nyilvánítva, az 1990-es évek közepén a rehabilitáció érdekében az „otthonossá tétel" *(résidentialisation)* módszerét vezették be. A '60-as, '70-es évek funkcionalista urbanizmusára, vagyis a nagy kiterjedésű lakótelepek kudarcára reflektáló gyakorlat Sophie Chédiac szerint az ilyen típusú lakóhelyek uniformizáltsága, anonim jellege ellen harcolt, miközben a hely értékeit próbálta erősíteni, konkrét, világos eszközök segítségével. Explicit céljai nagyon különböző módokon valósulhatnak meg, de lényege minden esetben az, hogy egyfajta falusi, a *„szomszédság egységét"* felidéző életmódot helyezzen az urbánus környezetbe, valamint a társadalmi keveredés és integráció szolgálatában javítson a lakosok biztonságérzetén.[490] A gyakorlatban ez gyakran a privát és közösségi terek behatárolása és átszervezése útján valósul meg, például a lakótér közösségi terek irányában való meghosszabbításával; balko-

[489] Lopes, M. Felipe – de Tyse, M. Mikhael 2000: *Case Study: Fighting Poverty through Rehabilitation of Poor Neighbourhoods. Study prepared in conjuction UNDP's World Alliance of Cities against Poverty.* 1–4.

[490] Chédiac, Sophie 2009: A la maison dans mon HLM… La résidentialisation comme dispositif de rénovation urbaine. *Métropoles.* Numéro 5. 3–5.

nok, loggiák, közös kertek vagy garázsok létrehozásával, melyek egyaránt lehetnek egyéni, családi és kollektív felhasználásúak. Ezek az átalakított terek azt hivatottak szolgálni, hogy a lakosok értékeljék lakókörnyezetüket, éppen ezért van szükség az ő bevonásukra, vagyis arra, hogy ők váljanak a folyamat főszereplőivé.

A *résidentialisation* eszközével végbemenő rehabilitáció Mosson esetében két fázisban valósult meg. Az elsőben 1996-tól a lépcsőházakat rehabilitálták. A cél az volt, hogy a lépcsőház, mint szomszédsági egység, otthonosabb legyen, valamint legalább ezeken a helyeken megtörjön a homogeneitás, és a lépcsőházaknak egyéni identitása legyen. Az 1700 szociális bérlakást érintő projektet „emberi mértéken" kezdték, tíz lakásonkénti csoportokban. Az építészek, miután minden családdal egyenként többször egyeztettek, figyelembe vették az igényeiket, elkészítették a terveket, melyeket konzultációra visszajuttattak a lakosoknak, hogy a végén újra ők értékelhessék. Ezzel a participatív, interaktív módszerrel próbálták a helyi, egyéni és kollektív identitást egyaránt erősíteni. A lépcsőházak egyénivé tétele, ami konkrétan azt jelentette, hogy különböző színekkel, különféle stílusban újították fel őket, hosszú távon negatív következményekkel járt. A „köztér elsajátítása" *(réappropriation de l'espace public)* csak rövid távon használt a helyi identitás megerősítésének, a különbözőség a város többi részéhez képest hamar azt eredményezte, hogy Mosson ismét stigmatizálódott, és ennek következményeképpen, vagy csak ezzel egy időben, közterei ismét a vandalizmus áldozatául estek, a felújított közterek hamar újra lerobbantak. A rehabilitáció második fázisában már nem is történt igazi együttműködés a lakossággal, a participáció kimerült a helyi közösség informálásában, vagyis az innovatív módszer standardizálódott és leszűkült. Mosson esetében tehát a közösség alapú regeneráció, a lakótelep élhetőbbé tétele a vártnál csak szerényebb mértékben valósult meg, a tér elsajátítása csak átmeneti formában jött létre.[491]

A participatív rehabilitációs programok veszélyei, nehézségei

Mosson példája átvezet a fejezet következő alegységéhez: a participatív negyed-megújítás lehetséges veszélyeire, buktatóira. Az alapvető nehézség tulajdonképpen kódolva van az eljárás *fenntarthatóságra* való igényében: a közösségi bevonódással járó rehabilitáció csak sok idő és még több energiabefektetés útján jöhet létre és maradhat fenn hosszú távon, ellentétben a csupán az épített környezet „lecserélésére" koncentráló és így a felszínen hamar

[491] Chédiac: i.m. 28–30.

látványos változásokat előidéző, hagyományosabb rehabilitációs formákkal. Bár, mint erről feljebb már írtam, mára gyakorlatilag minden városfejlesztési stratégiában szerepelnek a szociális, participatív rehabilitációra vonatkozó elképzelések, a lerobbant városnegyedek vezetői és maguk az érintett közösségek is gyakran bizonytalanok a gyakorlati megvalósításban; széles szakadék húzódik a politikai retorika és a valóság között.[492]

A másik alapvető nehézség a megújítandó városnegyedek társadalmi pozíciójából fakad, vagyis az azzal összefüggő kirekesztés spiráljával. Ha egy városnegyednek rossz a híre, stigmatizálódik, ami önmagában fenntartja a kirekesztést. Ebben az állapotban nehézzé válik a valós és a képzelt problémák megkülönböztetése, a negatív „imázs" önjáróvá válik és hamar internalizálódik a helyi közösségen belül. Ahhoz pedig, hogy egy ilyen közösség támogatáshoz jusson, bizonyítania kell saját hátrányos helyzetét, fel kell vonultatnia saját problémáit.[493] Ennek következtében azonban az egyéni és közösségi patológiákra fókuszáló politika felerősíti a lakóhely kirekesztettségét. E spirál miatt lehetséges, hogy a participatív rehabilitáció ellenzői gyakran épp a helyi lakosok lehetnek, akik nem szívesen vonódnak be a megújulási folyamatokba.

Ahogy Marilyn Taylor, a nagy-britanniai participatív rehabilitációs gyakorlatok egyik fő szakértője, tanácsadója idézi egy saját kutatásában nyilatkozó, városnegyed-rehabilitációt végző szakemberrel készített interjúból: *„elvárják, hogy involválódjanak, miközben az egész dolog körülöttük arra alapul, hogy valami probléma van velük. Rájuk nehezedik ez a mindefajta tiszteletet nélkülöző sztereotípia, utána mindenki csodálkozik, hogy miért nem involválódnak"*[494]

Taylor a kirekesztés spirálja kapcsán továbbmegy és azt is felveti, hogy a valódi közösségi bevonódás akadálya lehet egy, a szegénységből fakadó szociálpszichológiai hatásmechanizmus. Ha a közismert Maslow-féle motivációs piramis (amely az emberi szükségletek hierarchizálására épül) legalsó szintjei (azaz a fiziológiai szükségletek, például evés, biztonság, alvás) sincsenek megfelelően biztosítva, azaz a közösség számára a fizikai túlélés a fő elfoglaltság, akkor nehezen várható el tőle az aktivizálódás, a piramis felső részében található kreativitás, önmegvalósítás.[495] A participatív rehabilitáció célterületeit, a leszakadó városnegyedeket és azok marginalizálódott lakosságát tehát alapvetően nehéz motiválni, arra késztetni, hogy a kirekesztett állapotukon saját maguk próbáljanak változtatni. Ezen az elsődleges nehé-

[492] Duncan, Pete – Thomas, Sally 2000: Neighbourhood regeneration. Resourcing community involvement. *The Policy Press.* UK. 1

[493] Lásd URBAN program.

[494] Taylor, Marilyn 2003: *Public Policy in the Community.* Palgrave Macmillan. 72.

[495] Taylor, Marilyn: i.m. 79.

zségen túl gyakori probléma, hogy sok program még mindig az egyes házak megújítására koncentrál, és figyelmen kívül hagyja a többi, integrált szemléletet biztosítani szándékolt dimenziót. Ugyancsak előfordul, hogy az épített vagy felújított házak nagy része nem találkozik a lakosok igényével, ebben az esetben azonban már egyértelmű az előzetes konzultáció hiánya.[496] Még ha meg is valósul a lakosokkal való egyeztetés, sokszor egyenlőtlen marad a partneri viszony, és továbbra is a hivatalnokok, döntéshozók dominálják a megbeszéléseket. További nehézség a már említett, hosszú távú lehetséges hatások figyelembevétele: sok tanulmány bizonyítja, hogy a gyakorlatban nagyon ritkán jut elég idő egy valóban működő közösség megteremtésére, aktivizálására, ehhez ugyanis évek kellenének, de a programok a legtöbbször pár hét vagy hónap alatt próbálják ezt elérni. Végül sok esetben még mindig a fizikai eredményeken van a hangsúly, a folyamat „nem tapintható" *(intangible)* következményei ugyancsak megmaradnak az elmélet és a diskurzus szintjén.[497]

Társadalmi tőke és közösségi képességfejlesztés

Ahhoz, hogy a fent ismertetett hibák legalább részben elkerülhetőek legyenek, a szakirodalom két fogalmat használ, a társadalmi tőke *(social capital)* és a közösségi képességfejlesztés *(community capacity building)* rehabilitációban betöltött szerepét.

A társadalmi tőke fogalma egy 1916-os szövegben jelent meg először leírva, de a tudományos diskurzus részévé főként Pierre Bourdieu francia szociológus, James S. Coleman, Robert D. Putnam amerikai társadalomtudósok, valamint – kifejezetten a városi élettel és szomszédsággal kapcsolatban – Jane Jacobs amerikai urbanista és író tették.[498] A Putnam szerint egyenesen a „demokrácia működőképessé tételének kulcsaként" jellemzett fogalom a '90-es évekre a Világbank és más nagy nemzetközi szervezetek látóterébe kerülve potenciális megoldásként jelent meg a kirekesztésre, szegénységre és más társadalmi problémákra.[499] Az, hogy a közösség-alapú városrehabilitációval hogyan került összefüggésbe a fogalom, Gerő Márton szociológus és munkatársai a TÁRKI által megjelentetett tanulmánya szerint a „Ne rom-

496 Smith, Mark K. 2011: Neighbourhoods and regeneration. Theory, practice, issues. *The encyclopaedia of informal education.* [www.infed.org/community/neighbourhoods_and_regeneration.htm]. (utolsó letöltés: 2012. október 15.).

497 Duncan, Thomas: i.m. 5–6.

498 http://www.infed.org/biblio/social_capital.htm.

499 Gerő–Sík–Zombor: i.m. 9–10.

boljunk!" elv a politikában való széleskörű elterjedésével magyarázható.[500] A társadalmi tőke ebben a kontextusban releváns jelentése, vagyis a társas kapcsolathálózatok jelentőségének értékelése a fejezet elején már bemutatott „brutális rehabilitáció" kapcsán vált fontossá. A '60-as, '70-es évek totális rombolással és a kizárólag a fizikai megújulással járó rehabilitációs programjai ugyanis közvetett módon negatív hatással voltak a helyi közösségre, amelynek kapcsolathálója vagy szétroncsolódott, vagy épp – a lakótelepek homogén és anonim jellege miatt – magába zárult, izolálódott a társadalom többi részétől. A társadalmi tőke szempontjait érvényesítő politikák tehát a „Ne romboljunk!" alapelv mellett a nagyvárosok kisebb egységeire, városnegyedekre, szomszédsági közösségekre koncentrálnak, hogy közösségi terek létrehozásával, a közösségi tevékenységek sűrítésével erősebb szomszédsági kapcsolatokat hozzanak létre.[501]

Egy konkrét participatív rehabilitációs projekt esetén a társadalmi tőke mint eszköz alkalmazása azt jelenti, hogy a családi, szomszédsági, baráti kapcsolatokat felerősítve és egymással összekötve egy szélesebb körű helyi csoport jöhet létre. Alapvető fontosságú ehhez a jószándék, szimpátia, empátia és szomszédság-érzés felerősítése, fejlesztése, melyek segítségével szorosabb és együttműködőbb társadalmi egységek alakulnak. Azért, hogy ez kialakuljon és fennmaradjon, a közösség-alapú regenerációs folyamat részei lehetnek utca-fesztiválok, bulik, közösségi piknikek, közösségi művészeti programok, fesztiválok és más hasonló események.[502] A társadalmi tőke fogalmának ebben a kontextusban való használata tulajdonképpen visszavezet annak a gondolatnak a hangsúlyozásához, hogy a közösség-alapú rehabilitáció valóban közösség-fókuszú kell, hogy legyen. Vagyis nem elég látszólag bevonni (de valójában csak informálni és kész helyzet elé állítani) egy rehabilitálandó városnegyed lakosait, hanem egyenlő partnerré kell őket tenni. Pete Duncan és Sally Thomas már idézett tanulmánya szerint ehhez arra van szükség, hogy a terveket maguk a közösségek hozzák létre, a döntéshozók és autoritások pedig rugalmasan, a helyi körülményekhez alkalmazkodva vegyenek részt a folyamatban.[503]

A valódi bevonódás viszont azt jelenti, hogy minden réteget meg kell tudni szólítani, ahogy Gerő és munkatársai kiemelik: *„nem pusztán a magukat megszervezni képes csoportok projektekbe történő bevonásáról van szó: a helyi társadalom önszerveződésre képtelen rétegeit is meg kell szólítani a tervezés és kivitelezés során, különösen nagy hangsúlyt fektetve a* «nehezen elérhető»

500 Gerő–Sík–Zombor: i.m. 68.

501 Gerő–Sík–Zombor: i.m. 70.

502 Duncan, Thomas: i.m. 3.

503 Duncan, Thomas: i.m. 4.

csoportokra."[504] Vagyis kifejezett figyelmet kell fordítani a leszakadó városrészek „legleszakadtabb", leginkább kirekesztett rétegeire, ehhez viszont kitüntetett figyelemre és célirányos programokra van szükség. Ahhoz, hogy egy ilyen érzékeny, gyakran saját stigmatizált státusza miatt ellenálló, ellenséges csoport képes legyen involválódni és előremozdítani a lakókörnyezete rehabilitációjának folyamatát, elsődleges szükség van a közösségi képességfejlesztésre. A '90-es években a közösségfejlesztés *(community-development)* helyett használni kezdett fogalom, a közösségi képességfejlesztés *(community capacity-building, CCB)* az Angol Jótékonysági Bizottság (UK Charity Commission) 2000-es definíciója szerint *„egy közösség tagjainak készségeit és képességeit fejleszti annak érdekében, hogy identifikálják, megfogalmazzák szükségleteiket és teljesebben tudjanak a társadalomban részt venni".*[505] A közösségi képesség-fejlesztés eredményeképpen a megerősödött közösségek és az önkéntesség fokozott megjelenése képesek lehetnek a társadalmi kirekesztés csökkentésére. Az angliai rehabilitációs programokban az utóbbi években már kivétel nélkül szerepel a fogalom, mint a program fenntarthatóságának kulcsa, de a gyakorlatban ezek jelentése és működőképessége nem egyértelmű. Duncan és Thomas szerint még mindig sok olyan program van, melyek közösségi képességfejlesztő irányultsága ad-hoc, nem megfelelően kidolgozott.[506] Bár a 2000-es évek elejére a terminus általánosan elfogadottá és használttá vált a különböző közösségi politikák diskurzusában, egyfajta szkeptikus hozzáállás is megfigyelhető vele kapcsolatban. Ahogy a társadalmi igazságosság és közösségi fejlesztés angliai kutatója, Gary Craig egy cikkében idézi, a CCB *„helyi készségeket fejleszt annak érdekében, hogy az emberek meg tudják fogalmazni, mi az, ami hiányzik".*[507] Anélkül, hogy itt részletesebben belemennék a fogalom jellemzésébe és kritikájába, elég annyit megjegyezni, hogy a közösségi képességfejlesztés mint módszer is azt célt szolgálná elvben, hogy egy participatív rehabilitáció valóban a közösség közreműködésével, sőt, irányításával jöjjön létre. Ehhez mindenekelőtt tehát az önkéntesség felerősítésére, egy nagyon rugalmas és plurális megközelítésre és olyan határozott és hatékony bátorításra, tréningre lenne szükség, amelynek segítségével egy közösség valóban magára tudná vállalni a környezetében zajló rehabilitációs projekt felelősségét.[508]

Hogy ez a legtöbb esetben mégsem így történik, hanem – ahogy a helyi kutatók, David Jarvis és munkatársai egy, az angliai Coventryban végbement

504 Gerő–Sík–Zombor: i.m. 72.

505 Craig, Gary 2007: Community capacity-building: Something old, something new...? *Critical Social Policy.* 27. 343.

506 Duncan, Thomas: i.m. 7.

507 Craig, Gary: i.m. 342.

508 Duncan, Thomas: i.m. 8–11.

városnegyed-rehabilitációs projekt kapcsán idézik: *„a lakosok, akik valójában a színdarab nézői – habár bátorítva vannak, hogy mint közönség élénken vonódjanak be – se nem színészek, és főleg nem az innovatív színdarab* írói."[509] – az számos okra vezethető vissza. Az egyik legfontosabb, ahogy Gerő Márton és munkatársai idézik Egedy Tamást, hogy teljes modellek sosem adaptálhatóak, inkább csak munkamódszereket, egyfajta általános gondolkodásmódot, mentalitást jelentenek.[510] A sikeres gyakorlati megvalósításhoz tehát mindig a lehető legrugalmasabban kell alkalmazkodni az adott városnegyedhez és arra létrehozni, adaptálni egy új modellt. Ezen felül, továbbra is Egedyt idézve, a rehabilitációs folyamat kulcskérdése, hogy egy multidiszciplináris csapat működjön közre, mely a lehető legkiterjedtebb hatáskörrel és érdekekkel bír, tehát tagjai a döntéshozók, az elméleti és gyakorlati szakemberek, a beruházók és nem utolsósorban a helyi lakosság.

Az előbb leírt akadályokat és nehézségeket figyelembe véve Gerő Márton és munkatársai tanulmánya szerint a participatív rehabilitációnak mindössze három olyan kialakult gyakorlata létezik, melyek minden körülmény között alkalmazhatóak. Ezek a következők: szomszédsági közösségek kialakítása, vagyis a társadalmi tőke erejének kihasználása, szomszédsági iroda, helyi civil szervezetek segítségével. Másodsorban a társasházi közösségek, bérlői lakástársaságok létrehozása, melyek létrehozása a szerzők szerint a csoportelvárás miatt fokozza a helyi résztvevő lakosság felelősségérzetét. Végül általánosan alkalmazható és szükséges a lakónegyedbeli lakossági fórumok megteremtése, melyek egy érdeklődőbb, aktívabb helyi társadalmat hoznak létre. Ezeknek a fórumoknak Gerőék szerint középtávon lehet igazi hatása, mivel a tapasztalatok szerint a tervezés és a kezdeti kivitelezés során kevésbé vonódnak be a lakosok és a projekt megvalósítása során növekszik az aktivitásuk.[511]

A rövid, a participatív városrehabilitációval vagy regenerációval kapcsolatos szakirodalom teljes bemutatására nem is törekedő összefoglalóban is sok fogalom, megközelítési mód, kulcskifejezés került elő. A különböző nézőpontú, történetileg, ideológiailag vagy éppen az egyes országok sajátosságai miatt más-más szemléletű tanulmányok, kutatások abban mindenképp egyetértenek, hogy a valódi közösségi bevonódáson alapuló regenerációs folyamat különlegesen sok figyelmet, energiabefektetést és bizonyos speciális készségek elsajátítását igényli. Mivel ezek a programok a legtöbbször egy hátrányos helyzetben lévő, bizonyos fokú kirekesztettségben élő közösséget és annak lakóhelyét célozzák, mindenképp számolni kell a Marilyn Taylor

[509] Jarvis–Berkely–Broughton: i.m. 5.
[510] Gerő–Sík–Zombor: i.m. 71.
[511] Gerő–Sík–Zombor: i.m. 72–73.

által idézett „vereséget szenvedett közösség” *(defeated community)* érzésével. Ez azt jelenti, hogy egy olyan városnegyedben, amelyhez az a sztereotípia kapcsolódik, hogy nem biztonságos, adott esetben veszélyes, nehéz elvárni az ottani, *kirekesztett* lakosságtól, hogy *befogadó* és nyitott legyen a változásokra.[512] Ahhoz, hogy egy közösség ne magára kényszerítettnek érezze a lakókörnyezetét (ahol választás híján élni kényszerül), hanem saját választásának, éppen egy, a helybeli társadalmi tőkét és involválódást elősegítő programra van szükség. Azonban az, hogy a mégoly kitartó és hosszan tartó együttműködés után hogyan tudja egy közösség önállóan – már a konkrét támogatások és a regenerációban közreműködő szakemberek nélkül – *fenntarthatóvá* tenni az elért változásokat, tulajdonképpen egyik tanulmányból sem derül ki. Talán még nem telt el elég idő, hogy a jó gyakorlatok esetén (Magyarországon, de akár a nyugat-európai példáknál is) láthatóvá váljon a fenntarthatóság, a program stabil, megmaradó eredményei. Ezek a fenntartások a józsefvárosi példák kapcsán is relevánsak, az elmúlt évek során végbement változások hatásai még csak rövid távon észlelhetőek.

Mindazonáltal a fejezetben összegyűjtött kritériumok, jellegzetességek alkalmasak lehetnek arra, hogy körülhatárolják azt a keretrendszert, kontextust, amelyben a budapesti rehabilitációs példa is értelmezhető. Természetesen figyelembe kell venni a magyarországi regenerációs gyakorlat politikai-történelmi okokból következő megkésettségét, vagyis azt a tényt, hogy a fent említett példák, elsősorban az angolszász kontextusban, már legalább húsz éve jelen vannak. Nyugat-Európában tehát ennyi idő alatt már sok tapasztalatot le lehetett szűrni a számos, a sikeresség mértékében különböző participatív rehabilitációs folyamatokból.

512 Taylor, Marilyn: i.m. 79.

SZOCIÁLIS REHABILITÁCIÓ ÉS IDENTITÁSKÉPZÉS A MAGDOLNA NEGYEDBEN

„Az identitást nem boltban árulják, idő kell a kialakulásához.
Pláne, ha az egy már létezőt hivatott felváltani.
Mert ha az itt lakókat kérdezzük, hogy ők hol laknak,
mondhatják az utcájuk nevét, vagy hogy a Nyolcban (Nyócban),
de kis esélye van annak, hogy a Magdolna negyedet említik.”[513]

A szociális rehabilitáció egyik első és máig legnagyobb vállalású magyarországi példájának, a Magdolna Negyed Programnak (MNP) a vizsgálata történészi-társadalomtudományos szempontból tűnhet nehézkes vállalkozásnak, hiszen a 2005-2015-ig tartó program, illetve annak néhány, további évekre is túlnyúló része meglehetősen jelen idejű, így következtetéseket és hatásokat egyelőre nehéz volna levonni belőle. Mielőtt azonban a következő bekezdésekben, szigorú időhatárok felállításával és csak a negyedrehabilitáció első, talán legfontosabb intézkedéseit mutatnám be, illetve csak bizonyos, a könyv szempontjából releváns szempontot vetnék fel, ki kell térni magára az elnevezésre, vagyis a külföldi szövegkörnyezetben inkább használt *participatív*, és a józsefvárosi kontextusban *szociálisnak* nevezett rehabilitációk közötti szemantikai és (impliciten működésbe lépő) ideológiai különbségekre. Ahogy Csizmady Adrienn és munkatársai megjegyezték, a „szociális városrekonstrukció” összetételben a „szociális” jelző valójában igencsak vitatható, hiszen a városrekonstrukciónak nem egy jól elkülöníthető típusát definiálja. Ha abból a feltételezésből indulunk ki, hogy minden lényeges várospolitikai beavatkozás hatással van az érintett terület társadalmi összetételére, az ott lakók helyzetére, akkor helytelen csak a legszegényebb városrészeket érintő beavatkozásokat ilyen módon nevezni, leszűkítve a „szociális” jelzőt. Ez ugyanis nem csupán az adott beavatkozást különíti el, jelezve, hogy az nem „rendes” városrekonstrukció, hanem azt is is sugallja, hogy amikor nem marginalizált környékeket érint a rehabilitáció, akkor annak nem lesznek társadalmi összefüggései és következményei.[514]

Visszatérve a városnegyedben folyó rehabilitációs munkák elemzésére, a könyv fókuszának megfelelően elsősorban a negyed identitását befolyásoló

[513] Bálint Mónika: *Nagyítóval a remény nyomában. A józsefvárosi Magdolna-negyed felfedezése. Recenzió Tábori Zoltán: Magdolna negyed című könyvéről.* http://maneszota.gportal.hu/gindex.php?pg=32798176 (utolsó letöltés: 2012. október 17.).

[514] Csizmady Adrienne-Csanádi Gábor-Kocsis János Balázs-Kőszeghy Lea és Tomay Kyra 2012: *A városrehabilitáció társadalmi hatásai / Social Consequences of Urban Renewal.* Project Report. OTKA. 8.

szempontokat vizsgáltam, azt kutatva, hogyan hatott a szociális rehabilitáció a városnegyed és lakosai, különös tekintettel a romák identitására, milyen rövidtávú következményei lehettek egy olyan beavatkozásnak, amely elsősorban a nyócker lakosságának társadalmi leszakadását, szegregációját akarta megakadályozni, illetve a társadalmi kohézió növelésével javítani próbálta az ott élők életkörülményeit. Véleményem szerint a fent említett témákat a rehabilitáció kapcsán leginkább a Kesztyűgyár Közösségi Ház példáján keresztül lehet bemutatni, hiszen ez az a fejlesztés, amely a legkonkrétabban célozta meg a fenntartható, integrált városrehabilitációt; programjain, jelenlétén keresztül pedig a városnegyed elsősorban gyerek- és fiatalkorú lakosainak az identitásépítését.[515] Továbbá azért is volt indokolt a Kesztyűgyárra és annak hatására szűkíteni a vizsgálatot, mert éppen a Magdolna negyed „főterén", a már ugyancsak felújított Mátyás téren található, így az épület és közvetlen környezete a rehabilitáció kezdetétől központi szereppel bírt, szimbolikus és fizikai értelemben is reprezentálva kifelé a Magdolna Negyed Programot.

A 2005 és 2010 közötti öt év alatt lezajlott rehabilitációs munkák közül így a legfontosabb és egyben a Magdolna Negyed projekt leglátványosabb eleme, a Mátyás tér megújítása és a téren található Kesztyűgyár Közösségi ház beüzemelése került a fejezet központjába. A szövevényes, érdekellentétekkel és nehézségekkel teli negyedrehabilitáció történetének megírásához elsősorban a projektet megvalósító Rév8 Zrt. anyagait használtam forrásként, valamint a különböző szinteken közreműködő szereplőkkel (fejlesztőkkel, hivatalnokokkal, szociális munkással, szociológussal, önkéntes résztvevőkkel) készített interjúkat.

Rehabilitációs előzmények Budapesten

Ahogy az részben a korábbi fejezetekből is kiderülhetett, Budapesten a rehabilitációs beavatkozások, illetve maga a fogalom csak az 1970-es évek elején kerültek előtérbe, az akkor jellegzetes intervenciós módok, a szanálás, illetve bontás kapcsán. Érdemes itt felhívni a figyelmet Szelényi Iván és Nemes Ferenc *Lakásviszonyok és lakáselvárások a Józsefvárosban (Tények, vágyak és tervek egy leromlott budapesti városrészben)* című, 1967-es tanulmányára, mely az akkori, leromlott és elöregedett városrész *„nem túl távoli jövőben"* való szanálásáról és újjáépítéséről szólt.[516]

[515] *Magdolna Projekt. Közösségi létesitmény kialakítása alprogram.* Utoljára módosítva 2007.08.31., http://www.rev8.hu/program.php?id=26.

[516] Nemes Ferenc – Szelényi Iván 1967: *A lakóhely mint közösség.* Akadémiai Kiadó. 164.

Mivel a Józsefváros történetéről szóló fejezetében már részletesen írtam a szocialista időszak kerületrendezési, felújítási terveiről illetve inkább azok hiányáról, itt talán elegendő arra utalni, mennyire ironikusan hatnak ma azok a mondatok, amelyekben Szelényiék egy „utolsó éveit" élő városrészt vizsgáltak, melyben néhány évvel később a szűk utcácskák helyén lakótelepek, a szűk udvarok helyett tágas parkok jelennek majd meg. A szerzők egy „utolsó lehetőséget" emlegettek, amely felkínálta magát a társadalomkutató számára, hogy egy érintetlen városrészről tudósítson.[517] Mint tudjuk, a Szelényiék által elemzett Külső-Józsefváros néhány utcát leszámítva (Baross utca, Szigony utca, Práter utca, Tömő utca) nem került szanálásra. Ezekben az utcákban a '70-es években valóban megindult a bontás, majd a panel építés – vagyis az előző fejezetben már tárgyalt „brutális városrekonstrukció" egy példája valósult meg, a felújítási programok azonban megszakadtak az 1980-es évek elején.

A rendszerváltás előtt Budapesten csak a Középső-Ferencvárosban indult el egy rehabilitációs folyamat (1985-ben), melyet a helyi önkormányzat a rendszerváltás után is, 1992-től folytatni kívánt.[518] Ezen az egyedülálló példán kívül – valamint a korábban többször idézett és nem megvalósult, Perczel Anna vezetésével készített rendezési terven kívül[519] – a rendszerváltást követően legközelebb csak 1997-ben merült fel, hogy a főváros rehabilitációs területeit, legfontosabb feladatait meghatározzák. Fontos kiemelni a megkésettség társadalomtörténeti okait. A participatív városmegújítás legfontosabb eleme ugyanis, ahogy erre korábban is utaltam, az, hogy ne pusztán a lakosságért, hanem a lakossággal együtt valósuljon meg, olyan valódi közreműködés létrejöttével, amely a szereplők közötti bizalmon és őszinte kommunikáción alapszik. Ez a gyakorlatban jelentheti a participáció különböző szintjeit és módjait, melyeket Sherry Arnstein már 1968-ban modellált az azóta kanonikus és sűrűn hivatkozott participációs létrájában, amely a manipulációtól kezdve többek között a konzultáción, partnerkapcsolaton keresztül a közösségi irányításig tartott.[520] Arnstein modelljét sokan kriti-

[517] Nemes–Szelényi 1967: 165.

[518] Egedy Tamás és munkatársai 2002: Városrehabilitációs programok eredményei és tapasztalatai Budapesten. *Falu, város, régió.* 3.

[519] Ezen a ponton a Perczel-féle tervről azt kell megjegyezni, hogy a később a Rév8 által alkotott rehabilitációs programnak sok helyen szögesen az ellentétét javasolja: olyan, a Rév8 által Magdolna-negyednek nevezett területen javasol bontást, ahol a Magdolna-projekt minden épületet megőriz, viszont számos olyan háztömböt, a városrész jellegzetes, egy emeletes épületeit védte volna (ezek inkább a későbbi Corvin–Szigony projekt területe alá esnek), melyeket a Rév8 lebontott. Ladányi János 1992: Gondolatok a Középső-Józsefváros rehabilitációjának társadalmi összefüggéseiről. *Tér és Társadalom.* 6. évf. 3–4., 75–88.

[520] Csanádi Gábor et al. 2010: 15–17. Csanádi Gábor – Csizmady Adrienne – Kőszeghy Lea 2010: Nyilvánosság és részvétel a településtervezési folyamatban. *Tér és Társadalom.* (24.) 1. 15–36.

zálták az elmúlt évtizedekben és születtek más szempontokat figyelembe vevő, újabb participációs modellek, melyek részletes bemutatása túlfeszítené a fejezet kereteit. Ami azonban lényeges a modellek alkalmazhatóságának, illetve egyáltalán, a participáció gyakorlatának elterjedése kapcsán, az azon társadalmi-történeti sajátosságok összejátszása, amelyek a közép-kelet-európai nagyvárosokban, így Budapesten is befolyással voltak. Míg a közösségi tervezés Észak-Amerikában és Nyugat-Európában alapvetően demokratikus berendezkedésű államokban tudott kiépülni és elterjedni, addig régiónkban és hazánkban az államszocialista időszak örökségével ez sokkal nehézkesebb folyamat volt. Ahogy Csanádi Gábor és szerzőtársai megállapították:

> *„az erősen központosított, paternalista rendszerekben – mint amilyennek a szocializmus is számít – lényegileg hiányzik a spontán érdekképviseleti csoportok létrehozásának és intézményesítésének kultúrája, illetve annak gyakorlata, hogy hogyan lehet a bürokratikus hatalmi struktúrával szemben bizonyos kérdésekben befolyást szerezni."*[521]

Ezen területi és kulturális sajátosságok ismeretében már kevésbé meglepő, hogy Magyarországon az elmúlt évtizedekben ilyen kevés participatív, illetve szociális alapú városrehabilitációs projekt valósult meg. Továbbá az is érthetővé válik, hogy amíg a várostervezés, városirányítás az önkormányzati rendszer ellenére is centralizált és a döntéshozatal „lejjebb kerülése", a lakossági meghallgatások gyakorlata alig-alig épült ki, addig az a kevés, közösségi részvételt célzó, kísérleti projekt is, ami megvalósult, számos nehézségbe ütközött, kudarcaik részben determináltak voltak. A Magdolna-negyedben megvalósult szociális rehabilitációs projekt kapcsán tehát ezen előfeltevésekkel, illetve „nehezítő tényezőkkel" kellett számolni.[522] Visszatérve tehát a fent említett, 1997-es városmegújítási előkészületekre, ekkor készült el a főváros belső kerületeiben elhelyezkedő „krízisterületek" behatárolása, amivel Józsefváros egyes negyedei – mint Budapest legrosszabb állapotban lévő részei – újra a rehabilitációs feladatok középpontjába kerültek.[523] Ahogy Sárkány Csilla, a Rév8 Zrt. egykori vezérigazgató-helyettese és a közszolgálati programok vezetője fogalmazott egy 2011 januárjában vele készült interjúban: *„már '97-ben, amikor volt egy ilyen kerületi stratégia, akkor ki lett mondva, hogy itt van egy szegregációs történet, ami nagyon komolyan elindult, és hogyha ezzel valami nem történik, akkor ez totális gettósodáshoz fog vezetni, amin nagyon*

[521] Csanádi Gábor et al. 2010: 21.

[522] György Eszter – Oláh Gábor: „Veszélyes helyből" családbarát városnegyed. Családbarát szempontok a Magdolna negyed szociális rehabilitációja során. ELTE.

[523] Kovács Zoltán 2005: A városrehabilitáció eredményei és korlátai Budapesten. In Egedy Tamás (szerk.): *Városrehabilitáció és társadalom.* MTA Földrajzi Kutatóintézet. Budapest. 161–162.

nehéz lesz változtatni."[524] Ugyancsak 1997-ben készült el Budapest Városrehabilitációs Programja, melynek továbbgondolásában, a 2000-es évek elején elkészült Budapesti Városfejlesztési Koncepcióban szerepelt először a szociális városrehabilitáció gondolata. A 2003-as dokumentumban ugyanis, kibővítve a Városrehabilitációs Programban megfogalmazott rehabilitációs követelményeket, helyet kapott az Európai Unióban addigra elterjedt szociális rehabilitáció gyakorlata, beemelve a „fenntartható társadalmat és közösségi gondoskodást", mint stratégiai célt.[525] Anélkül, hogy részletesen belemennénk a budapesti városrehabilitációs törekvések szabályozási és stratégiai történetébe, fontos kiemelni néhány további, a szociális rehabilitációval összefüggő eseményt. 1997-ben született meg az a fővárosi rendelet, amely létrehozta a városrehabilitációs keretet, így ettől kezdve a kerületi önkormányzatokon kívül a főváros is elkülönített forrásokat erre a célra. A rendelet, melyet a kezdetekben sok kritika ért amiatt, hogy nem differenciált rászorultság alapján a pályázó társasházak között, számos módosítás után végül 2005-ben emelte be a támogatható programok közé a szociális rehabilitációt. A szövegben pontosították, hogy milyen követelményeknek kellett megfelelnie egy rehabilitációs programnak: tartalmaznia kellett helyzetfelmérést, részletes rehabilitációs tervet és monitoring programot, valamint biztosítania kellett a helyi lakosság, a különböző programokban érintett tulajdonosok és a helyi civil szervezetek bevonását annak érdekében, hogy a rehabilitáció komplex módon jöhessen létre.[526] Így, támaszkodva az előző fejezetben megfogalmazott kritériumokra, a kezdeti tervek tartalmazták a participatív rehabilitációs gyakorlat legfontosabb elemeit.

Egyfelől tehát feltűnt a szociális rehabilitáció gondolata a fővárosi szintű dokumentumokban, másrészt, ahogy azt Erdősi Sándor, a Magdolna Negyed Program vezetője egy 2010 decemberében készült interjúban felidézte, párhuzamosan egy másik szálon is elkezdődött a közösségi részvétellel történő negyedrehabilitáció tervezése. A VIII. kerületet, mint konkrét modell-terepet Alföldi György, a Rév8 Zrt. vezetője választotta ki, hogy a külföldi tapasztalatok és regenerációs példák után ezen a helyen is hasonló programot valósítsanak meg. A VIII. kerületben lezajlott rehabilitációs programok vizsgálata kapcsán fontos jelezni, hogy a szociális rehabilitációnak nevezett Magdolna projektet – nem véletlenül – megelőzte kettő, piaci alapú és egymáshoz képest is teljesen más szemléletet képviselő program is. Ahogy Sárkány Csilla fogalmazott:

[524] Részlet a Sárkány Csillával 2011. január 7-én felvett interjúból.

[525] Somogyi Eszter – Szemző Hanna – Tosics Iván 2007: Városrehabilitáció kétszintű önkormányzati rendszerben: budapesti sikerek és problémák. In Enyedi Görgy (szerk.): *A történelmi városközpontok átalakulásának társadalmi hatásai.* MTA Társadalomkutató Központ. Budapest. 70–72.

[526] Somogyi–Szemző–Tosics: i.m. 74–76.

„[a Rév8 Zrt. alapításakor, 1997-ben] *az volt a cél, hogy olyan rehabilitáció legyen, aminek két szempontja van. Egyrészt, hogy olyan területen történjen a beavatkozás, ami magától nem újul meg, tehát muszáj, hogy valami történjen, és hogy mi a célja a beavatkozásnak. Ezért először a Corvin–Szigonnyal foglalkoztunk, mert ott az volt a cél, hogy ezt az egészet a kerületet próbálja így megmozdítani, és inkább így az agyakban, hogy más legyen róla a kép."*[527]

Csizmady Adrienn és munkatársai 2007 és 2011 között futó, A városrehabilitáció társadalmi hatásai kutatás zárójelentésében a Józsefvárosban párhuzamosan futó, de alapvetően különböző beavatkozások kapcsán a városnegyedet egy városrekonstrukciós kutató-laboratóriumként értelmezték, amelyben egyszerre és térben közvetlenül egymás mellett zajlott a befektetők vezérelte ütemesen folyó buldózeres és a közpénzek bevonásával lassan haladó szociális városrekonstrukció.[528] A piaci alapú rehabilitációval való kezdésnek azonban nem csak gazdasági okai voltak. Mint az a Sárkány Csillával készült interjúból kiderül, a Középső-Józsefváros később Magdolna negyednek elnevezett területe elvi, definíciós problémákat is hordozott a Rév8 számára. Nehézséget okozott az, hogy hogyan, milyen megfogalmazások és szempontrendszerek mentén közelítsenek a helyhez, ahogy Sárkány említi:

„az akkor eléggé veszélyes, gettósodott terület volt, meg különösen a Rákóczi tér mögötti, Mátyás tér körüli területek, ahol akkor még eszünkbe se jutott, hogy ott valamit lehetne kezdeni. Még azt tudom, hogy '98-ban, amikor dolgoztunk vele, akkor a cigányokról, mint így, nem is lehetett beszélni. Akkor még valahogy nyíltan nem lehetett arról beszélni, hogy romaprobléma, hogy van-e probléma vagy nincs. Hogy van prostitúció, azt lehetett tudni, gyakorlatilag az egészet a prostitúcióra fűzték fel."[529]

A fenti idézett mondatok plasztikusan utalnak arra, a szöveg több pontján már feltűnt problémára, amely a hazai romakutatás hiányosságaira, illetve különösképpen a történeti, helytörténeti kánonból hiányzó romákra utal. A Sárkány által említett paradigmaváltás mindenesetre hamar végbement, a prostitúció az 1999-ben életbe lépett törvények[530] következtében hamar kiszorult a közterületekről. Így a 2000-es évek elején, a Magdolna Negyed Prog-

[527] Részlet a Sárkány Csillával 2011. január 7-én felvett interjúból.

[528] Csizmady et al 2012: 8.

[529] Részlet a Sárkány Csillával 2011. január 7-én felvett interjúból.

[530] Az 1999-ben életbe lépett törvények alapján „Tiltott kéjelgés" szabálysértése miatt a prostituált elzárással vagy 150 ezer Ft-ig terjedő pénzbírsággal sújtható, ha az ún. «védett övezetben» «szexuális szolgáltatásra felajánlkozik». Juhász Géza – Wirth Judit: *Hogyan sérti meg a magyar állam a nők*

ram konkrét beindulása idején már a „cigánygettó" fogalma került a diskurzusok előterébe. Így Futó Péter, a szociális rehabilitáció középső-józsefvárosi esélyeiről szóló 2003-as tanulmányában, a kerület társadalomföldrajza kapcsán már egyértelműen az etnikai sajátosságot emelte ki, vagyis úgy fogalmazott, hogy a Magdolna negyednek nevezett terület bizonyos utcái *„szinte teljesen mértékben* «roma utcák»".[531] Mindazonáltal Futó is megemlítette, hogy bár a prostitúció kiszorult a közterületekről, a városnegyedben még mindig megtalálhatóak voltak az úgynevezett, a Józsefváros szocializmus alatti, elsősorban rendőrségi narratíváiból ismerős „fertőzött területek".[532]

A kerületben zajló rehabilitációnak összesen három súlyponti területét jelölték ki: az elsőként átalakított belső-józsefvárosi (Palotanegyed), az azt követő középső-józsefvárosi (Corvin–Szigony, később csak Corvin negyed), valamint 2004-től az ugyancsak középső-józsefvárosi (Magdolna negyed) területet. Az okok között tehát, amiért nem a szociális rehabilitációval kezdtek – ahogy az a Sárkány Csillával készült interjú fent idézett részletéből is kiderült – a kerület rossz híre és az ebből fakadó előnytelen piaci pozíció, valamint a Magdolna negyed kezelésével kapcsolatos, fent említett bizonytalanság szerepelt. Először tehát befektetőket és új lakosokat akartak a kerületbe csalogatni, vagyis a végbement rehabilitációt szükségszerűen majdnem totális lakosságcserével tervezték el mind a Palotanegyedben, mind a Corvin negyedben, és csak ezután lehetett a helyi lakosság helyben tartásával és bevonásával járó, szociális rehabilitációt megkezdeni. Ahogy Erdősi fogalmazott a vele készült interjúban:

> *„itt annyira rossz volt a helyzet, eladhatatlan telkek voltak például a Futó utcában, idejöttek a befektetők és nem értették, hogy senki nem akar lakást venni és éveken keresztül állt itt minden. Ők igazából a kettes tömbbel (Palotanegyed) kezdtek, aztán jött a Corvin sétány program, ami meg tudja változtatni Józsefváros image-ét és piaci pozícióját és csak ezt követően lehetett elindítani a másik programot, amiben ott lehet tartani az embereket és az ő helyzetükön változtatni."*[533]

A lakosságcserével járó rehabilitáció nem csak a VIII. kerületben valósult meg: a rendszerváltást követően, egészen a 2000-es évek közepéig a szomszédos IX. kerületben, a Ferencvárosban is végbement két, kifejezetten si-

emberi jogait a prostitúcióval kapcsolatban?, http://www.prostitucio.hu/cedaw.arnyekjelentes.prostitucio.reszlet.htm (utolsó letöltés: 2012. október 14.).

531 Futó Péter 2003: *A szociális városrehabilitáció esélyei Középső-Józsefváros és Középső-Erzsébetváros szlömösödő negyedeiben.* BKÁE Szociológia és Szociálpolitika Tanszék. Budapest. 15.

532 Futó Péter: i.m. 19.

533 Részlet az Erdősi Sándorral 2010. december 20-án felvett interjúból.

keresnek tekinthető rehabilitációs program. Itt is megfigyelhetőek voltak a különböző stratégiák a két kiválasztott rehabilitációs terület, vagyis a Középső-Ferencváros és a Belső-Ferencváros kapcsán: míg az előbbi radikális, a lakosságot erősen kicserélő folyamat volt, addig a belsőbb területen fekvő Ráday utca környéke a kulturális revitalizáció példájaként valósult meg.[534] A VIII. kerületi fejlesztési munkák megkezdése előtt tehát már ismert volt a ferencvárosi példa, mutatva, hogy a radikális beavatkozás dzsentrifikációval, vagyis a szegényebb rétegek, elsősorban a roma lakosság kiszorításával járhat. Báder Iván, a Lakatos Menyhért Általános Iskola akkori igazgatóhelyettese egy 2009 januárjában készült interjúban így fogalmazott:

„Nézze meg, a IX. kerület kiszorította a romákat. Ugye felújították, rehabilitációs programot indítottak. De én a rehabilitációs program alatt azt értem, hogy az ott élő népesség életkörülményeit teszem jobbá, nem azt, hogy lakosságcserét csinálok. Ott ez történt márpedig, csak senki nem meri kimondani. Mert ugye a felújított lakásokat nem tudja megvenni egy olyan cigány család, aki mondjuk tartósan munkanélküli. Kicserélték a lakosságot, a középréteggel akarják feltunningolni, ami jó dolog, csak az egyetlen baj, hogy közben a szegényebbeket folyamatosan szorítja ki a kerület peremére."[535]

Ugyanő a VIII. kerületi rehabilitációs programok különbözősége kapcsán pedig a következőket mondta:

„Igen, hogy bevonná (t.i. a társadalmi integrációt ígérő Magdolna Negyed Program) *a közösséget. Maga az elképzelés jó lenne, de értse meg, mindenki tabuként kezeli ezt a történetet és ez a baj. Elindult itt két projekt. A Corvin–Szigony meg a Magdolna. A Corvin–Szigony azért szerintem fontosabb az önkormányzatnak, mert ott ugye azért nem a cigányok lakta területről van szó elsősorban, hanem arról, hogy idecsalogassa a fiatal értelmiséget. Felújított lakásokban ők lakjanak és növelje az értelmiség számát a kerületben. Na ezzel szemben szerintem elfalsul ez az egész Magdolna projekt."*[536]

A józsefvárosi rehabilitációs programok összevetése, azok térbeli és társadalmi következményei, elsősorban a dzsentrifikáció vizsgálata nagyon érdekes és fontos kutatási terület. Azonban, ahogy a témával foglalkozó magyar várossziológusok több helyen is kijelentették, ennyi idő elteltével sem a Corvin, sem a Magdolna negyed hosszú távú rehabilitációs stratégiája nem mutat

534 Somogyi–Szemző–Tosics: i.m. 79.
535 Részlet a Báder Ivánnal 2009. január 26-án felvett interjúból.
536 Részlet a Báder Ivánnal 2009. január 26-án felvett interjúból.

még ebből a szempontból értékelhető eredményeket.[537] Csizmadyék hozzátették, hogy mivel a szociális/participatív jellegű programoknál a külföldi példák is csak kis mértékben szolgálnak kiinduló pontul, mivel számos, ilyen jellegű eddigi rehabilitáció még vagy nem zárult le, vagy csak mostanában készült el, ezért a hatásokat, hosszú távú fenntarthatóságot még nem lehet mérni.[538]

A Magdolna Negyed Program állomásai, rövid története

Habár korábban már volt róla szó, a Magdolna Negyed Program vizsgálatakor érdemes újra felidézni, hogyan definiálta a Rév8 a rehabilitálni kívánt városnegyedet. A VIII. kerületi rehabilitáció előkészítéseként a Rév8 Zrt. 2004-ben elkészítette a korábban már említett „15 éves kerületfejlesztési stratégiáját", amely a kerület pontos, utcákra és háztömbökre lebontott tagolását javasolta, azaz *„a kerület tizenegy önálló arculattal rendelkező területi egységre – ún. negyedekre – történő felosztását"*. A felosztás célja az volt, hogy *„az egyes kerületrészek eltérő arculatának hangsúlyozását,* «identitásuk» *fejlesztését szolgálja".*[539]

Józsefváros tizenegy negyede közül (Palotanegyed, Népszínháznegyed, Csarnok negyed, Józsefváros központ, Magdolna negyed, Orczy negyed, Tisztviselőtelep, Ganz negyed, Kerepesi negyed, Százados úti negyed, Szigony negyed) a Magdolna negyedet tekintették az egyik legterheltebbnek és legproblémásabbnak. Határai a Nagyfuvaros utca, Népszínház utca, Fiumei út, Baross utca, Koszorú utca, Mátyás tér lettek. A tizenegy negyed meghatározásakor, mint Sárkány Csilla említette: *„biztos volt, hogy mindegyiknek legyen egy tere, tehát, hogy mindegyik úgy nézzen ki, mint egy városrész, legyen neki központja, legyen neki saját tere, kicsikét ilyen kisvárosias fizikailag is létrejöhessen. Másrészt, hogy a lakosságszámban ne legyen nagy különbség, ezt is néztük."*[540] Érdemes megjegyezni, hogy maguknál a döntéshozóknál, illetve rehabilitációt vezető Rév8-asoknál bizonytalanságot okozott a Magdolna negyed, mint a „legveszélyesebb" városrész definiálása. Erdősi Sándor szerint nem volt egyértelmű, hogy melyek a negyed pontos utcahatárai, illetve az sem, hogy valóban ez lett volna a legrosszabb helyzetben lévő terület:

[537] Tomay Kyra 2008: *Dzsentrifikáció Budapesten az ezredfordulón – a belső pesti területek átalakulása – doktori értekezés tézisei.* ELTE TTK Szociológia Doktori Iskola. Budapest. 18.

[538] Csizmady et al 2012: 7.

[539] Józsefváros - 15 éves kerületfejlesztési stratégia. 2004. 09.01., http://www.rev8.hu/dokumentum.php?id=14 (letölthető dokumentum: http://www.rev8.hu/csatolmanyok/dokok/dokok_14.pdf).

[540] Részlet a Sárkány Csillával 2011. január 7-én felvett interjúból.

„az utcahatárokon lehet vitatkozni, hogy hogy kellene húzni. Egyrészt nem ez a leggázosabb. Két gázos terület van, az egyik a Magdolna negyed, a másik pedig az Orczy negyed. Egyik sem homogén, ez a másik állításom, a Magdolna negyednek is vannak kifejezetten olyan részei, amelyek nagyon súlyos problémákkal küzdenek, amire az itt lakók is, meg azok, akik valamennyire ismerősek, azt mondják, hogy «gettó, dzsumbuj, cigánygettó» *stb., és vannak jobb részei. Egyrészt jobb részei a határoló utcák, tehát a Baross és a Népszínház utca, a Mátyás tér is egy határ. Ezek sokkal jobb státuszú területek, a Mátyás téren nem egy szociológus él, akiket mi ismerünk.”*[541]

Ezzel szemben Sárkány Csilla arra hivatkozott, hogy egy, a Rév8 által 2000-ben az egész kerületre kiterjedő, 1000 fős mintán végzett kutatás a különböző társadalmi mutatók figyelembevételével pontosan kimutatta, hogy melyek a legproblémásabb részek, a negyed-lehatárolás pedig ezen indikátorok alapján jött létre. A városnegyed tehát, a látszólag precíz lehatárolás és definíció ellenére a rehabilitációt végző szakemberek számára sem volt egyértelműen megfogható, az ellentmondásos megítélés, a vélemények és a negyedről kialakult képek hibrid volta Sárkány és Erdősi idézett gondolatai alapján is feltűnőek. Végezetül érdemes idézni a negyed „fogalmának kialakulásáról" a szociális rehabilitáció részeként létrehozott és a 2010-es évek elejéig aktív Magdolna negyedi Szomszédsági Tanács (MANESZOTA) honlapján található sorokat:

„Az önkormányzat a kerület fejlesztési terveinek kidolgozásához elkülönített 11 kisebb területi egységet, amely közül az egyik a „Magdolna negyed" nevet kapta a legvállalhatóbb nevű utcája alapján. Több kérdés még nyitottá válhat (végleges-e a «területe», a neve, kialakul-e helyi azonosságtudat, egyáltalán szükség van-e erre a megkülönböztetésre, stb.)”[542]

Mint az idézetből kiderül, a szociális rehabilitáció egyik legfontosabb résztvevője, a helyi közösség összefogásán alapuló szomszédsági tanács számára sem volt problémamentes saját lakóhelyük Magdolna negyedként való megnevezése, a névvel való azonosulás és az azzal kapcsolatban kialakítandó identitás létrejötte nem volt egyértelmű.

A szociális rehabilitáció alá rendelt kerületrész állandó lakossága 2007-ben 10.571 fő volt, területe 34 hektár, 5.564 lakás volt benne található, a Józsefvárosi Roma Önkormányzat nyilatkozata szerint pedig a roma népesség aránya 30% volt.[543] A Rév8 felmérései szerint itt lakott a teljes VIII. kerület

541 Részlet az Erdősi Sándorral 2010. december 20-án felvett interjúból.
542 http://maneszota.gportal.hu/.
543 Magdolna Negyed Program II. Akcióterületi Terv 1. kötet, 23. o. In: *www.rev8.hu.*

15%-a. Mivel a Rév8 által kidolgozott stratégia szerint a *„fizikai környezet folyamatos romlása és az évek óta tartó lefelé mozgó társadalmi spirál következtében egyre jobban leszakad a kerület többi részétől”*,[544] a szociális rehabilitáció elsődleges célja a leszakadás megakadályozása volt. Megfogalmazásuk szerint a beavatkozástól azt várták, hogy segítségével a negyed újra

> *„Józsefváros lakható részévé váljon, amely képes befogadni és hosszútávon megtartani, otthont teremteni a különböző kultúrájú és társadalmi háttérrel rendelkező rétegeknek, generációknak.”, továbbá „identitásának fejlesztésével a Magdolna negyed önálló, egyedi arculatú, de a környező területekhez szervesen kapcsolódó városrésszé váljon”.*[545]

A szociális rehabilitáció négy fő irányultsága a megfelelő színvonalú lakhatás, a megfelelő képzés, a szegregáció csökkentése, illetve a társadalmi kohézió növelése volt. Mindezen célok megvalósításához a Rév8 hat alprogramot fogalmazott meg: (1) épület felújítási, (2) közterületi, (3) közösségi létesítmény kialakítása, (4) mediko-szociális és szociokulturális intézmények elhelyezése, (5) innovatív szociálpolitikai, foglalkoztatási és oktatási, végül pedig (6) közösségfejlesztés alprogramot.[546]

A Magdolna Negyed Program a felsorolt célokat néhány más, kiegészítő (mint például a bűnmegelőzési) alprogrammal együtt három fázisban próbálta volna végrehajtani, az MNP I., II. és III. fázisában, azonban az MNP III. Európai Uniós pályázata nem nyert, így a program csak csonkán, részben valósult meg.[547] Az MNP I. alprogram legfontosabb eredménye a Mátyás tér rendbehozatala, valamint az ott található Kesztyűgyár felújítása és közösségi házként való felújítása és beindítása volt. Míg a Mátyás tér felújítása elsősorban a zöldterület-fejlesztés,[548] és csak másodlagosan a közösségfejlesztés irányából zajlott, addig a Kesztyűgyár létrehozásánál az elsődleges szempont a közösségépítés volt. Amint az a kerület negyedekre való felosztása kapcsán kiderült, a Rév8 minden negyed behatárolásánál fontosnak tartotta a terület központjának, „főterének” identifikálását.

544 Józsefváros – 15 éves kerületfejlesztési stratégia. 61. o.

545 *Szociális rehabilitációs program a Rév8 által (2005–2008).* (Készítették 2005.07.01-én), www.rev8.hu.

546 op. cit, 9. o.

547 http://www.magdolnanegyed.info.hu/negyedfejlesztes.php.

548 A Rév8 az MTA Földrajztudományi Kutatóintézetével közösen európai uniós támogatást nyert az Európai Regionális Fejlesztési Alapból az Urban Green as a Key for Sustainable Cities („GreenKeys”) projekt megvalósítására. A nemzetközi együttműködésben nyolc európai ország tizenöt városának húsz szervezete vett részt. Alföldi György – Czeglédy Ákos – Horváth Dániel 2007: Egy ébredő városrész – részvételi típusú városmegújítás a Józsefvárosban. In Egedy T. – Kondor A. Cs. (szerk): *Városfejlődés és városrehabilitáció – Budapesti és lipcsei tapasztalatok.* Magyar Földrajzi Társaság. Budapest. 110.

A Magdolna negyed esetében ez kézenfekvő volt: a Mátyás tér, mint a városrész „településmagja", az egész kerület legrégebben körbeépített tere.[549] A XVIII. század elején spontán kialakult tér az 1870-es években kapta a Mathias Platz nevet. Az 1838-as árvíz után a téren egy kivétellel csupa klasszicizáló polgárház épült.[550] Hogy kereskedelmi és közösségi szempontból is központi jelentősége ellenére miért stigmatizálódott a XX. század közepére, az a rendelkezésre álló dokumentumokból nehezen szűrhető le. A róla fokozatosan kialakuló rossz kép ellenére a Mátyás tér a helyi társadalomban mindig is fontos szerepet töltött be, ezért is érthető, hogy geográfiai elhelyezkedése mellett miért került a szociális rehabilitáció látóterébe.

Ahogy a Rév8 ezzel kapcsolatban fogalmaz:

> *„A tér kiválasztását több tényező is indokolja. Egyrészt a Mátyás tér negyeden és kerületen belüli fontos és kedvező fekvése, megközelíthetősége fontos találkozási hellyé teszi a területet. Másrészt a közösségfejlesztés két kulcsfontosságú intézménye – az Erdélyi utcai Általános Iskola,[551] a Mátyás téri Közösségi Ház[552] – a tér szűk vonzáskörzetében helyezkedik el, ezáltal egy integrált, az iskolához és a közösségi házhoz egyaránt kapcsolódó kiterjedtebb közterület-fejlesztés valósítható meg. A tér megindított megújítása még nem biztosítja az itt élők részére a differenciált használatot, sem a gyerekek, sem az idősek még nem szeretnek ott tartózkodni. A felújítás célzott folytatásával, a helyi közösség bevonásával lehet kialakítani a különböző korosztályok részére az otthonosságot, azt, hogy a terület rendezvények, kulturális programok helyszínévé tudjon válni."*[553]

A Mátyás tér közösségi rehabilitációja 2005 októberétől 2007 decemberéig tartott, ezalatt az idő alatt alakult ki a tér megújult szerkezete, valamint került a térre egy nagyobb, korszerűbb játszótér, egy kerítéssel körbekerített park és általánosságban több zöldfelület. A parkot és a játszóteret biztonsági szolgálat őrizte, a közterület jobb közvilágítást kapott.[554] A Mátyás téri alprogram kapcsán a lakosság résztvevőinek számba vételekor két fő csoport rajzolódott ki. Egyrészt az iskolázottsági és foglakoztatottsági szempontok szerinti magasabb társadalmi státusszal rendelkezők, akik a Mátyás tér épületeiben koncentrálódtak, másrészt a tér vonzáskörzetének lakói, akik a ne-

549 Alföldi–Czeglédy–Horváth: i.m. 106.

550 Alföldi–Czeglédy–Horváth: i.m. 106–107.

551 2008-tól Lakatos Menyhért Általános Iskola és Gimnázium, 2009-től Lakatos Menyhért Józsefvárosi Általános Művelődési Központ.

552 Kesztyűgyár Közösségi Ház.

553 *Szociális rehabilitációs program a Rév8 által (2005–2008).* (Készítették 2005.07.01-én) , www.rev8.hu, 13.

554 http://www.rev8.hu/csatolmanyok/proj_dokok/proj_dokok_21.pdf.

gyedre általánosan jellemző szocioökonómiai sajátosságokkal rendelkeztek. A „Mátyás tériek" hangja erősebbnek bizonyult. Az elsődleges szempontjaik a szűkebb és tágabb értelemben vett lakhatásuk minőségével függött össze: a tér kizárólagos használóinak tekintett „vándorló gyerekhordák", hajléktalanok, „kutyások" szinte kiszorították őket hangoskodásukkal, a nyugalmukat sértő magatartásmódokkal és látványukkal, a közbiztonság romló állapotával. Ők a tér funkcióváltása mellett foglaltak állást, amelybe már nem fértek bele a hajléktalanok, a hangzavarral járó sporttevékenységek vagy éppen a kutyafuttatás. A nem kívánt társadalmi elemek kiszorítását a tér éjjel-nappaliságának megszüntetésével kívánták elérni. A tér bekerítésének igénye az első lakossági fórumokon már nyilvánvalóvá vált. A két csoport közötti nézeteltérés jórészt nem is a kerítés, ill. a tér nyitvatartási rendjének meghatározásában csúcsosodott ki, hanem a funkciók kérdésében és a bekerített terület nagyságában. A vonzáskörzet lakói kevésbé voltak céltudatosak, bár megfogalmaztak szélesebb körű funkció szükségletet.[555]

Ahogy a fentiekből is kiderül, a Rév8 meglátása szerint a Mátyás tér megújítása az első lépésektől kezdve a lakosság bevonásával történt. Az aktív participáció egyrészt igényfelmérő kérdőívezést és rendszeres lakossági fórumokat jelentett, valamint, a kivitelezés fázisában egyfajta speciális ülőbútor (ún. ülődomb) elkészítését. Mindazonáltal az, hogy mind a tervezés, mind a kivitelezési folyamat sokszereplős volt, bizonyos szempontból más jellegű közreműködést takart, mint az előző fejezetben vázolt, igen nagy erőfeszítést igénylő *valódi* lakossági bevonódás. A Rév8 Zrt. ugyanis, a folyamat megbízott szervezőjeként, a Mátyás tér megújítását a Budapesti Corvinus Egyetem Tájtervezési és Területfejlesztési Tanszékének tervei által, a Budapesti Fővárosi és Józsefvárosi Önkormányzat határozataival és engedélyeivel, továbbá, mint a már említett GreenKeys projekt másik tagja, a Magyar Tudományos Akadémia Földrajztudományi Kutatóintézetének részvételével végezte el. Látható tehát, hogy az együttműködés alapvetően a hatalmi helyzetben lévő, valamint a szakmai tudást biztosító szervek között ment végbe, a lakosság részvétele pedig leginkább az információmegosztásban merült ki. Ahogy Alföldi György és munkatársai fogalmaztak egy, a projektet bemutató tanulmányukban: *„Részese a folyamatnak a tér tőszomszédságában található általános iskola is, amely helyet biztosít a tér átalakításához kapcsolódó rendezvényeknek, lakossági találkozóknak."*[556] Az iskola tehát csak „helyet biztosított", hátteréül szolgált annak a változásnak, mely tagjainak, diákjainak és tanárainak életkörülményeit, mindennapjait alapvetően befolyásolta.

555 Alföldi–Horváth: i.m. 513.
556 Alföldi–Czeglédy–Horváth: i.m. 109.

A fentiek alapján úgy tűnik, hogy a tervezés és a megvalósítás szakaszában nem sikerült megvalósítani azokat a Gerő Mártonék tanulmányában is elsődleges fontosságúnak és általánosan alkalmazhatónak tekintett elveket, melyekkel a participatív rehabilitáció valóban közösség-alapúvá válhat. A társasházi, illetve lakónegyedi közösségek, a lakossági fórumok organikus használata és a rehabilitációs folyamatba való beépülése a Magdolna projekt esetében hiányosan valósult csak meg.

A Kesztyűgyár Közösségi ház a Mátyás tér 15. szám alatti, évek óta üresen álló kesztyűgyár helyén jött létre, a funkcióváltás segítségével egy közösségfejlesztő, elsősorban kulturális és oktatási programokat magára vállaló komplexum formájában.[557] A ház eredeti célkitűzéseiben szerepelt, hogy a szomszédos Lakatos Menyhért Általános Iskolával szorosan együttműködjön, illetve, „oldja az iskola elszigeteltségét" és csökkentse az ott jelen lévő szegregációt. Ahogy Báder Iván fogalmazott:

> *„Hát ennek az lett volna a lényege, hogy ideépítenek egy közösségi házat, a Kesztyűgyárat, az iskola mellé, és azt mondták, hogy az iskolát azért sem szabad bezárni, mert részese a Magdolna projektnek. De nem biztos, hogy működőképes is [...] A művelődési ház kínál programokat, ezt az iskola is megtehette volna jó vezetéssel, mondjuk a Kesztyűgyár, amit a Rév8, egy non-profit szervezet működtet, jobban tud pályázni bizonyos helyekre. Csak most az, hogy a szabadidő hasznosan legyen eltöltve, az nagyon fontos az ilyen területen felnövő gyerekeknek. Csak én azt veszem észre, hogy ez most már kevés. [...] Az iskolának kínálnak bizonyos programokat, csak az valamiért mindig elakad. Vagy nem adott rá pénzt a fenntartó, vagy politikai zűrök vannak, és akkor megáll az egész történet."*[558]

Báder szerint tehát az ígért és tervbe vett összedolgozás nem volt egyértelműen sikeres, és ahogyan az a különféle véleményekből, illetve a CFCF alapítvány iskolai deszegregációs pere kapcsán is kiderült, a Lakatos Menyhért Iskola, ahogy erre korábban már utaltam, az azóta eltelt időben sem tudott kitörni stigmatizált státuszából, továbbra is a kerület legrosszabb megítélés alá tartozó oktatási intézménye maradt.[559] Ahogyan arra az iskolával való, legalábbis tervezett együttműködés is utalt, a Kesztyűgyár egyik legfontosabb célcsoportját a kezdetektől a gyerekek, illetve a kamasz, fiatal felnőtt generáció jelentette. Bár a széleskörű programkínálat mindvégig tartalmazott

[557] A Kesztyűgyár a Magdolna projekt „Közösségi létesítmény kialakítása alprogram" keretében valósult meg. http://www.rev8.hu/program.php?id=26.

[558] Részlet a Báder Ivánnal 2009. január 26-án felvett interjúból.

[559] Például a Sárkány Csillával készült interjúból idézve: *„Az Erdélyi utcai iskola, ami most a leginkább szegregált iskola (...)".*

felnőtteknek is szóló programokat – melyek közül az álláskereső börze, illetve a későbbiekben még említésre kerülő csere-bere piac egyöntetűen a legsikeresebbnek ítélt események voltak –, a Kesztyűgyár az évek során alapvetően a környékbeli, általában a legrosszabb státuszú roma családok gyermekeinek mindennapos találkozóhelye, iskola utáni elfoglaltságainak terepe lett. A közösségi ház ilyenfajta szociológiai meghatározottsága Erdősi Sándor szerint kifejezetten kedvező: *„szóval az mindenképpen nagyon jó, hogy a legproblémásabb fiatalokat vonzza be a környékről, már csak az, hogy lekötötte őket, hogy nem az utcán voltak, nem bűncselekményt követtek el.”*[560]

Ugyanakkor, a rossz státuszú gyerekek gyűjtőhelyévé válás maga után vonta azt is, hogy a Kesztyűgyár – ahogy a mellette lévő általános iskola is –, bár kimondatlanul, de bizonyos szempontból újraszegregálódott. Ugyancsak Erdősi szerint: *„nem lehet azt elvárni, hogy a Józsefváros magasabb státuszú családjainak gyerekei oda fognak járni. Bizonyos programokra talán, meg kell próbálni, de nem lehet csodát tenni.”*[561] Erdősi Sándor ezen gondolata, vagyis a tény, hogy a Kesztyűgyár, sikeres működése ellenére nem volt képes integrálni, vagyis nem tett igazán eleget annak az alapvető célkitűzésnek, hogy a szociális rehabilitáció részeként megállítsa a negatív társadalmi spirált és közelebb hozza a városnegyed leszakadó rétegét a magasabb státuszú lakossághoz, gyakorlatilag az összes megkérdezett interjúalanyom szájából elhangzott.

Bálint Mónika szociológus, közösségfejlesztő, a Magdi fesztivál kapcsán már bemutatott, Zöld Fiatalok Egyesület helyi vezetője szerint az első időszakban a valódi integrációra való lehetőséget egyedül a már említett, éppen nem elsősorban gyerekeknek szóló csere-bere piac nyújtotta. A minden hónap utolsó péntekén megrendezett ingyenes vásár Bálint szerint valódi keveredést idézett elő, ennek pedig meglátása szerint a program egyszerűsége, kötetlensége lehet az oka. Ellenben, mint mondta, *„azoknál a programoknál, amik talán kötöttebb struktúrájúak, vagy ahol jobban be kell mutatkozni vagy az anonimitás nem annyira adott, azokon nagyon nehéz létrehozni olyan csoportokat, amik vegyesek lennének.”*[562] Bálint említette a baba-mama klubot is, melyet kifejezetten a környékbeli roma anyukák számára hoztak létre, ám idővel az esemény akár a más kerületekből érkező, nem roma, középosztálybeli anyák találkozójává vált. Ez pedig *„nem ez az egyetlen olyan program, ami ilyen szinten befuccsolt a Kesztyűgyárban, ahogy próbált egy integrált csoportot létrehozni és nem jött össze”*.[563] Sárkány Csilla, annak ellenére, hogy alátámasztotta a közösségi házban nem megvalósult integráció tényét, a helyet mégis abszolút sikeresnek tartotta: *„Most a Kesztyűgyár azok a gyerekek,*

[560] Részlet az Erdősi Sándorral 2010. december 20-án felvett interjúból.

[561] Részlet az Erdősi Sándorral 2010. december 20-án felvett interjúból.

[562] Részlet a Bálint Mónikával 2010. november 1-én felvett interjúból.

[563] Részlet a Bálint Mónikával 2010. november 1-én felvett interjúból.

akik ide bejárnak, tehát sikerült azt a lakosságot megnyerni, akiket szerettünk volna. Nem sikerült az integrációt létrehozni, de az egy tanulság, hogy nem is lehet. Ily módon nem vagyunk még ott, hogy meg lehessen csinálni."[564]

Érdemes kicsit részletesebben megvizsgálni azt, hogy mit jelenthetett az integráció hiánya, illetve, ezzel összefüggésben, hogyan jelent meg a Kesztyűgyár a nyócker mentális térképén, kiket fogadott be és kik számára maradt már elérhetetlen vagy, a másik oldalról nézve, „veszélyes", „nem kívánatos" hely? Annak megvizsgálása, hogy mennyire volt képes integrálni a Kesztyűgyár, illetve pontosan milyen közönséggel, milyen módon működött a kezdeti időszakban, azért is kiemelkedően fontos, mert rávilágít a hely identitásformáló erejére, vagyis arra, hogy mennyire válhatott a városnegyedben formálódó identitás egyik fontos helyszínévé. Először is, fontos felmérni azt, hogy hogyan lehetett földrajzilag definiálni azt a csoportot, amely a Kesztyűgyár meghatározó, állandó közönsége volt a vizsgált időszakban. Csőke Zita szociális munkás, aki a Kesztyűgyár megalakulásától fő szervezője és koordinátora volt az ott folyó programoknak, nagyon szűk térhatárokat észlelt. Mivel ő a Kesztyűgyár nyitása előtt egy közeli, de nem a Magdolna negyedben működő alapítványnál, a Nap Klubnál[565] is hasonló, ifjúsági és közösségépítő szociális munkát végzett, pontosan érzékelte a két, egymástól körülbelül 900 méterre található helyszín közötti átjárhatatlanságot.

> *„Amit mi most érzékelünk, akármelyik oldalról nézem is a dolgot, az az, hogy igen, eléggé elszigetelt ez a hely. A Baross utca túloldalára átmenni, vagyis a Baross utca, meg a Körút túloldala, arról már nem is beszélve, az még egy sokkal nagyobb lépés, szóval ez tényleg egy mikrokörnyezetként működik. Mert nem igazán van átjárás. Mert ha találkozom olyan gyerekekkel, akik annak idején a Nap Klubba jártak és még most is ott laknak, megbotránkozva mondják, hogy ők ide a Mátyás térre, dehogy jönnek. És valóban, ha meg az itteni gyerekeknek és kamaszoknak mondom, hogy a Nap Klub, vagy valami ott, akkor értetlenül néznek rám és nem tudják, hogy hol van, pedig nagyon közel van. Három perc alatt lehet átmenni."*[566]

A Kesztyűgyár közönsége tehát földrajzilag is nagyon korlátozott; a Baross utca, mint átléphetetlen választóvonal, például egy 2012-es szakdolgozathoz készült interjúban is felmerült. Itt a Kesztyűgyár egyik szociális munkása idézte fel, hogy amikor egy, a Baross utca túlfelén lakó (a dolgozat szerzője szerint egyébként roma) gyereket elhívott a Közösségi házba, az azt válaszol-

[564] Részlet a Sárkány Csillával 2011. január 7-én felvett interjúból.
[565] A Nap Klub Alapítvány 1992-től végez lakóterületi közösségfejlesztő tevékenységet, elsősorban a Nap utca, vagyis a mai Corvin negyed területén. http://www.napklub.hu/.
[566] Részlet a Csőke Zitával 2011. január 10-én felvett interjúból.

ta, hogy a *vadállatok és oláh cigányok* közé ő be nem tenné a lábát.[567] Ezen felül más irányból, a VIII. kerület többi, szoros szomszédságban lévő utcáiból, területeiről sem jutottak el ide a gyerekek. Csőke a fent idézett interjúban azt is megemlítette például, hogy a Rákóczi tér oldalában, a Mátyás tértől körülbelül 600 méterre található Németh László Általános Iskolából is elmaradoztak a kezdetben intenzív munkával becsalogatott diákok, mert *„azt mondta az igazgató, hogy ő nem szívesen ajánlja a gyerekeinek a Kesztyűgyár programjait, mert itt olyan alulszocializált gyerekek vannak, akiktől inkább távol tartaná ő is és a szülők is, minthogy beküldje őket."*[568]

A Kesztyűgyár tehát egyfajta „gettó lett a gettóban": a nagyon szűk értelembe vett környék, vagyis a Mátyás tér és az azt közvetlenül környező utcák lakosai, illetve elsősorban az ő gyerekeik használták. A közösségi ház kisajátítása mindeközben két irányban történik: nemcsak azért nem ment végbe valódi integráció, keveredés, mert „kívülről" nem *mertek* idejönni a gyerekek, hanem azért is, mert a közösségi házat birtokba vevő gyerekek azt nem is engedték át másnak, ellenséges viselkedésükkel *elűzték* az „idegeneket". Ahogy Csőke Zita fogalmazott:

> *„Van egy kialakult gárda, de nekik nem annyira érdekük, hogy mások is bejöjjenek és használják a házat, illetve, hogy velük is kapcsolatba kerüljenek. […] Folyamatosan kell toboroznunk, de arra is felkészülni, hogyha jönnek, akkor itt összetűzések is lehetnek. Nem ilyen nagyon vészes értelemben, de beszólogatások, kikezdések, meg annak a demonstrálása, hogy ez a mi területünk. Tehát ezt is kell egy kicsit érdekeltté tenni a gyerekeket, akik egyébként itt nagyon jól érzik magukat, hogy ne csak ők járjanak ide, hanem mások is járhassanak."*[569]

A Kesztyűgyár tehát úgy vált népszerű, valóban jól, nagy kihasználtsággal működő közösségi házzá, hogy mindeközben – legalábbis részben – fenntartotta a városnegyedet évtizedek óta sújtó sztereotípiákat: megmaradt veszélyes helynek, ahová majdnem kizárólag csak roma gyerekek jártak, és amit a magasabb státuszú lakosok, illetve a kerület vagy Budapest más részein élők csak elvétve használtak. Míg Nagy Zsuzsa szakdolgozatában arra jutott, hogy a közösségi ház az integrációs gyakorlatokat dzsentrifikáló és középosztályosító célokkal hangolta össze, ezt az általam készített interjúk nem igazán támasztották alá. Nagy szerint a rehabilitáció során a Kesztyűgyárat arra akarták használni, hogy a klasszikus dzsentrifikációs modell, vagyis az

[567] Nagy Zsuzsa: i.m. 37.

[568] Részlet a Csőke Zitával 2011. január 10-én felvett interjúból.

[569] Részlet a Csőke Zitával 2011. január 10-én felvett interjúból.

alacsonyobb státuszú rétegek középosztályra cserélése helyett az eredeti lakosság *középosztályosodjon*. Ehhez biztosított volna a hely olyan alkalmakat és teret, ahol az etnikai, osztályszempontú és térbeli keveredés is megvalósulhat. A Kesztyűgyár egyenlő esély-teremtésére tett törekvései Nagy szerint valójában a középosztálybeli értékek elsajátítása lett volna.[570] A kutatásom során készített interjúkból viszont legtöbbször az derült ki, hogy bár folyamatos próbálkozások voltak a különböző társadalmi csoportok integrálására, ez gyakorlatilag sosem valósult meg; a romák általi látogatottság pedig furcsán megrekedt a kimondás-elhallgatás között. Bálint Mónika szerint ez a szegregálódási folyamat valójában önműködő volt: *„Hát gyakorlatilag úgy működik, hogy nincs hangsúlyozva. […] Magukon a programokon adott a Kesztyűgyár közönsége, ahol a gyerekek 99%-a roma származású. Én magamtól soha nem írtam le egy olyan mondatot sem, ami ezt kiemelné.”*[571]

Sárkány Csilla pedig azt az ellentmondást világította meg, hogy bár a programok nagy része egyáltalán nem a roma lakosságot célozta, mégis, a gyakorlatban teljesen különvált, hogy mely eseményeken vettek részt romák és melyeken nem.

> *„A programok nem a roma lakosságot szólítják meg, a programok olyanok, hogy ha ugyanezeket a programokat egy II., III. kerületi közösségi házban teszed oda, akkor ott baromi jó, fizetős programokká tudnának válni és örülnének az ottani anyukák. Itt abszolút nem a roma lakosságnak szóló programok vannak, bárki jöhet, csak az a tapasztalat, hogy csak a romák jönnek. Illetve vagy ilyen, vagy olyan. Tehát nagyon ritka a keveredés. A baba-mama programba pl. hiába járták körbe a roma anyukákat a szociális munkások, nem jöttek. Tehát az csak egy fehér asszonyoknak szóló program, a gyerekprogramokra meg csak roma gyerekek jönnek. A keveredés soha nem jön létre.”*[572]

A Kesztyűgyárban jelen levő roma lakosság, illetve az ezen a módon történő újra-elszigetelődésük kapcsán érdemes visszautalni az előző fejezetben felvetett társadalmi tőke fogalmára. A társadalmi tőke jelentőségéről és gyakorlati használhatóságáról írt tanulmányában Gerő Márton és munkatársai külön foglalkoztak a Magdolna programmal. Megemlítették, hogy bár a városnegyedben élő, nagyarányú roma lakosság körében fellelhető volt etnikai alapú társadalmi tőke, a rehabilitációs program ezt kifejezetten nem kívánta fejleszteni (szemben a szomszédsági, lakóközösségi, generációs kapcsolat-

[570] Nagy Zsuzsa: i.m. 44.

[571] Részlet a Bálint Mónikával 2010. november 1-én felvett interjúból.

[572] Részlet a Sárkány Csillával 2011. január 7-én felvett interjúból.

rendszerekkel), hiszen a nemzetközi tapasztalatok is azt bizonyították, hogy a kizárólag etnikai közösségfejlesztő gyakorlat kifejezetten romboló hatású, mert résztvevőit az integráció helyett csak elszigeteli, szegregálja.[573] Az ellentétes szándék ellenére úgy tűnhet, hogy első éveiben legalábbis, a Kesztyűgyár mégis csupán az „etnikai alapú társadalmi tőkét" tudta használni, azaz az amúgy is egymást ismerő, szoros szomszédságban élő, majdnem kizárólag roma fiatalokat vonzotta be a házba, hogy a mindennapjaikba különböző foglalkozásokat, fejlesztő programokat vigyen, vagy csak egyszerűen helyszínként szolgáljon a napjuk eltöltéséhez.

A Kesztyűgyár zártsága, ambivalens módon szegregáló hatásának felvázolása után érdemes röviden utalni rá, milyennek látták a megkérdezett szakemberek a közösségi ház és a Mátyás tér jövőjét, a Magdolna projekt végével kezdődő saját lábra állását. Mivel a legfőbb, látványos beruházások és rehabilitációs beavatkozások 2010-ig, azaz a második fázis befejezéséig lezajlottak, az ezen időszakban vizsgált vélemények relevánsak lehetnek. Mind a Rév8 saját munkatársai, mind az általuk megbízott vagy velük kooperáló szociális munkások, közösségi dolgozók úgy élték meg, hogy a szociális rehabilitáció erejüket meghaladó vállalás volt, gyakorlatilag születésétől magában hordozta bizonyos elemek, célok kudarcát, megvalósíthatatlanságát. Sárkány Csilla úgy vélte, hogy a Magdolna projektet megismerő külföldi szakemberek is teljesen egyedinek, szokatlannak találták azt a formát, amit a Rév8 választott, tehát a „lakottan történő felújítást", a szociális rehabilitáció ezen participatív formáját.

> *„Sehol nem lehet látni, minket szoktak csodálni, hogy ezt csináltuk. A franciák, angolok, skótok, ahol ez az egész integrált regenerációs programok mennek, azt mondták, hogy ilyent ők nem láttak soha. Tehát eleve az, hogy lakottan történő felújítást senki nem vállal, tehát mi már azért, mi minden házat lakottan csináltunk, tehát muszáj valamilyen együttműködés a lakókkal."*[574]

Mindazonáltal, az egyedi státusz elnyerése mellett mintha éppen a lényeg veszett volna el a rehabilitáció során, mivel Sárkány szerint:

> *„Amit most az uniós pályázatban nem tudtunk megcsinálni, mert nem is volt rá lehetőség, ez, hogy közösen csináljuk a munkát. [...] Sokkal keményebb körülmények vannak, minthogy mi azt mondjuk a lakóknak, hogy gyertek, valamit csináljunk közösen. Én azt hiszem, hogy van egy szint, ahol*

[573] Gerő–Sík–Zongor: i.m. 84.
[574] Részlet a Sárkány Csillával 2011. január 7-én felvett interjúból.

> *nem létezik. Amikor az emberek egymástól félnek, akkor egy nagyon naiv elképzelés, hogy akkor most mi összefogjuk őket és közösséget formálunk.”*[575]

Erdősi Sándor a fenntarthatóság szempontját, illetve annak kérdésességét hangsúlyozta, miszerint, hiába ment végbe számos (fizikai) változás, a támogatás megszűnésével és a rehabilitációt végző szakemberek jelenléte, kontrollja nélkül a rehabilitált környezet könnyedén visszaeshet korábbi állapotába.

> *„[...] Ezek az eredmények egy ilyen környezetben visszafordíthatóak, tehát pillanatok alatt leépülhetnek ezek. Tehát abban a pillanatban, ha a Kesztyűgyár bezár, ha a Mátyás tér nincs tovább őrizve, ha a felújítások megszűnnek, illetve, ha azok a lakossági csoportok, akik rajtunk és ellenünk, tehát a mi ellenünkre, de valójában a mi céljainkkal megegyezően dolgoznak azért, hogy a házukban az eredmények fennmaradjanak, illetve, hogy még többet tudjanak kicsikarni a programból, abban a pillanatban, hogy ezek megszűnnek, akkor ez összeomlik. Nyilván a műszaki fejlesztések lassabban amortizálódnak meg, mint a soft elemek eredményei.”*[576]

Bálint Mónika a Kesztyűgyár helyzetére visszautalva fogalmazta meg a projekt alapvető céljainak szem elől tévesztését, elmulasztását:

> *„Maga ez a Kesztyűgyár inkább egy ilyen gyerekprogramokra épülő ifjúsági ház lett és nem annyira közösségi ház, tehát azt nem sikerült megvalósítani, hogy ez egy valódi közösségi helyszín legyen. Az összes olyan elem, ami arra próbált volna meg lépéseket tenni, hogy valódi civil részvétel legyen, vagy valódi közösség és annak valamilyen képviselete legyen a negyedben, az eléggé sikertelen volt.”*[577]

Anélkül, hogy a továbbiakban konkrét eredményeket, egyes alprojektek működését, sikerét vagy kudarcát részletesebben elemezném, feltűnő, hogy a szociális vagy participatív alapon elképzelt rehabilitáció, saját kigondolói és kivitelezői szerint is, legalábbis részben működésképtelennek, kivitelezhetetlennek tűnt. Csizmady Adriennék kutatási beszámolójában is hasonló, a vállalás lehetetlen mivoltára fókuszáló véleményeket idéztek, a Magdolna projektet sziszifuszi munkaként ábrázolva. Az egyik, egyébként sikeres alprojektben dolgozó kolléga úgy fogalmazott az eredményekről: *„Öt év kemény munkájával jutottunk odáig, hogy a csíráját talán elültettük olyasmi-*

575 Részlet a Sárkány Csillával 2011. január 7-én felvett interjúból.
576 Részlet az Erdősi Sándorral 2010. december 20-án felvett interjúból.
577 Részlet a Bálint Mónikával 2010. november 1-én felvett interjúból.

nek, amiből egyszer, majd, talán, valami létrejön.", a projekt egyik vezető munkatársa pedig így: *„Talán nem is szabad előre gondolkozni, lehet, hogy el sem kezdtük volna csinálni, ha előre látjuk a nehézségeket"*.[578] Ismét hangsúlyozhatjuk, hogy nehéz egy alapvetően hosszú távra tervezett regenerációs programot csupán az első néhány évét figyelembe véve megítélni, mégis, az első időszak tapasztalatai alapján úgy tűnhetett, hogy a nagy átalakításokhoz szükséges európai uniós források elapadása után a program nem nem tudott önjáróvá válni.

Ladányi János egy *Amaro Drom*ban megjelent cikkben[579] már a konkrét beavatkozások kezdete előtt, 2005-ben élesen kritizálta a Magdolna negyedbe tervezett szociális rehabilitációt, ugyanis szerinte ezen a területen (mint ahogy a másik két szociális rehabilitációs akcióterületen, vagyis az Illatos úti „Dzsumbujban" és Kőbányán) teljesen más jellegű programokra lett volna szükség.[580] Ladányi szerint a Rév8 koncepciójával szemben éppen ebben a városnegyedben nem a lakosság megtartására kellett volna törekedni, hanem részben lebontani az épületeket, illetve segíteni a lakosoknak, hogy a szegregált környezet helyett az integrációt elősegítő lakókörnyezetbe kerüljenek. Ahogy a gettósodás tényét már a rendszerváltás után közvetlenül detektáló szociológus fogalmazott: *„nem szociális rehabilitációnak nevezett gettócsinosításra, hanem átgondolt antiszegregációs programokra lenne szükség."* Ladányi szerint továbbá a Magdolna projekt tulajdonképpen az *„etnikai elkülönülés legkirívóbb eseteinek konzerválása"*, ahol nem valósult meg valódi, participatív regeneráció, mert a tervek a civilek bevonása nélkül készültek. Ha Ladányinál megengedőbbek is vagyunk, akkor is leszűrhető az az általános tapasztalás, hogy a szociális rehabilitáció lényegi pontjai, többek között a társadalmi egyenlőséggel együttjáró térbeli identitásformálás nehézkesen és csak részlegesen valósult meg. Ahogy arra utaltam, az erőteljesebb demokratikus hagyományokkal, és ennek megfelelően erősebb civil társadalommal, illetve állampolgári aktivitással bíró Nyugat-Európában sokkal több jó gyakorlat található a stigmatizált városnegyedek szociális és közösségi alapon történő rehabilitációjára. A Magdolna-negyed megújítási gyakorlataiban ugyan jelen voltak civil szervezetek, a fenntartásába viszont már nem sikerült bevonni őket. A szerepek többsége a Rév8-ban összpontosult, így amikor véget ért a városrehabilitációs folyamat és az ügynökség „elhagyta a terepet", a programok fenntartásának nem volt meg a civil és önkormányzati bázisa. Annak, hogy miért nem alakult ki erős önszerveződő közösség, számos oka van, ezek között szerepet játszhatott a résztvevő szereplők közötti, egymás

[578] Csizmady et al 2012: 9.

[579] Jakab Diána 2005: Gettócsinosítás. *Amaro Drom*. 2005.05.01. (utolsó letöltés: 2012. október 14.).

[580] Ladányi ezt, a Rév8-éval ellentétes véleményt, illetve elképzeléseit fejtette ki a már említett, Perczel Anna-féle, meg nem valósult közép-józsefvárosi kerületrendezés kapcsán is.

iránti bizalom hiánya, illetve az együttműködési hajlandóság alacsony foka is. Csizmady és munkatársai ezeket a hiányosságokat a paternalizmus csapdájaként értékelték, érzékletesen bemutatva azt a folyamatot, ahogy a rehabilitációban dolgozó szakemberek, a folyamatos, erejüket meghaladó nehézségekkel szembesülve, állandó küzdelemben léteznek az intézményrendszer és a helyi szervezetek, közösségek összehangolása érdekében. Emiatt egyre erősebb a nyomás felettük, hogy kézzelfogható eredményeket tudjanak felmutatni, ez viszont az igazi participáció alkalmazásával nagyon lassú lenne. Így az érintett lakókkal való viszony jobbára megreked a hagyományos paternalista viszonyban, a lakosok pedig joggal maradnak bizalmatlanok az őket integrálni képtelen rendszerrel szemben, amely – mivel nem vonta be őket a kezdetektől a tervek kialakításába, tehát valójában nem participatív módon működött – nem képes elősegíteni az önnállósodásukat. Ennek a félrecsúszó, szükségszerűen konfliktusokhoz vezető folyamatnak a végén, Csizmadyék szerint a hatalom egyre inkább csak a tekintélyével és a kontroll erősítésével lép fel, a „kliensekben" pedig erősödik az alávetettséggel párosuló szembenállás, így a kooperáció végül ellehetetlenül.[581]

A fejezet korábbi részében hivatkozott társadalmi tőke megerősítése, az azon belül létező „Ne romboljunk!" elv, illetve a közösségi képesség fejlesztése tehát olyan céloknak tűnnek, melyek pár évtizeddel a rendszerváltás után a városnegyedben még aligha valósíthatóak meg maradéktalanul. Ennek ellenére biztosan állítható, hogy a Kesztyűgyár Közösségi ház a Magdolna Negyed Program egyik fő eredménye volt. Egyfelől itt volt a legtöbb és leglátványosabb beavatkozás az épített környezet megújítását tekintve: a Mátyás tér rendezése, a volt Erdélyi utca sétálóutcásítása, nem utolsósorban pedig az üresen álló volt gyárépület felújítása és funkcióváltása mind a Magdolna projekt mindenki számára látható és élvezhető kimenetelei lettek. Továbbá, a kezdetektől fogva a Kesztyűgyár adott helyet a legtöbb, nagy látogatottsággal bíró, a közvetlen közelben lakóknak szóló programnak, legyen az napi, heti rendszerességgel megrendezett foglalkozás, vagy éppen évente egyszer létrejött esemény, fesztivál. A Kesztyűgyár programjai az első időszakban elsősorban romáknak, roma gyermekeknek, fiataloknak szóltak, bár az etnikai jelleg távolról sem explicit, inkább a városnegyed és a Mátyás tér működésének, társadalmi gyakorlatainak következménye volt. Az integratív szándékkal létrejött hely, mely a participációt, a helyi közösség együttes részvételét és jelenlétét a leginkább megvalósítani látszott, a 2010-es évekig tehát egyre inkább fontos társadalmi szerepet vállalt magára, mely az eredeti célokhoz képest azonban átalakult. Ahogy a Kesztyűgyárban és az a körül dolgozó szakemberek, szociális munkásokkal készített interjúkból kiderült, ezen idő-

581 Csizmady et al 2012: 11-12.

szakban a közösségi ház a környék leghátrányosabb helyzetben levő családjainak, legfőképpen kiskorú, gyakorlatilag minden más közegből kirekesztett, deviánsnak kezelt gyermekeinek szabadidős foglalkoztatását vállalta magára.

Az eredeti szándék és az első időszakban megvalósult eredmények, a nagyszabású kivitelezés és a bent zajló programok viszonylagosan homogén jellege, a hely elismertsége, híre a médiában[582] és a közvetlen környezetben is fennmaradó mindennapos stigmája, mindezen kettősségek a Kesztyűgyár esetében is lehetővé tették a köztes, hibrid térként való értelmezést. Míg ez előzőkben a Roma Parlament elsősorban a különböző roma kulturális és művészeti gyakorlatok keveredése, a különböző repezentációs felületek és identitáspolitikai küzdelmek szimbolikus központjaként tűnhetett kitágított, hibrid térnek, addig a Kesztyűgyár esetében inkább a rehabilitáció elképzelt céljai és a városnegyed társadalmi és kulturális valósága között húzódó feszültség utalhatott a határátlépések és társadalmi-kulturális kódok keveredésének sajátos közegére. A közösségi ház az első időszakban tehát olyan köztes térként működött, amely egyszerre küzdött a kirekesztettség és a térbeli-társadalmi szegregáció ellen és egyúttal tartotta is fenn azt. Működése ellentmondásos volt, mert míg a többségi társadalom és a közvélemény szemében sikertörténetként reprezentálódott, addig a közvetlen környezete is stigmatizálta, a kirekesztés spiráljának működése által pedig nagyon limitált, társadalmilag szűk réteg látogatta csak. Bár ebben az írásban csak az első időszakot vizsgáltam, fontos jelezni, hogy a Kesztyűgyár működése és reputációja a 2009-es önkormányzati választások után merőben megváltozott, párhuzamosan az egész kerületben érvénybe lépő hatalmi dinamikákkal. A Kocsis Máté polgármestersége alatti időszakban Józsefváros a hajléktalanok, szerhasználók kriminalizálásáról, a szegény családok nagy számban történő kilakoltatásáról és a térfigyelő kamerák folyamatosan növekvő számáról híresült el; a civil társadalom és a kirekesztettek kulturális és társadalmi aktivitása erőteljesen háttérbe szorult.[583] A Kesztyűgyár ebben a fegyelmező térben lecserélte munkatársait és programjait, a hangsúlyok és az eredeti célkitűzések jórészt megváltoztak. A 2019 őszén megválasztott ellenzéki polgármester működése előreláthatóan újabb, ellenirányú változá-

582 A Kesztyűgyárról számos pozitív hangú cikk született a megnyitását követő években. Néhány, a teljesség igénye nélkül: Színes kapu egy fehér házon. *A mi otthonunk.* 2008/10, http://amiotthonunk.hu/termozaik/szines-kapu-egy-feher-hazon.html; Paulik Mónika 2010: Beindul a Kesztyűgyár. *Szocháló.* 2010. október 25, http://szochalo.hu/cikkek/4352/, Kubik Elvira 2008: A Mátyás tér már nem tabu. *Kultúrpart.* 2008. szeptember 11. http://www.kulturpart.hu/lavor/5528/a_matyas_ter_mar_nem_tabu (utolsó letöltések: 2012. október 14.).

583 Fehér, Katalin, Keller, Judit, Virág, Tünde 2017: Civil protests for the poor experience from the 8th District of Budapest. In Keller Judit, Keresztély Krisztina, Virág Tünde (eds.) *Our Neighbourhoods' Heroes: Stories on Citizen Participation in Local Development in European Cities.* Berlin: Comparative Research Network.79-86. .

sokat hoz majd, ezeket azonban jelenleg még nagyon korai lenne vizsgálni. Mindazonáltal, a Kesztyűgyár nyitása óta kiépült szimbolikus és központi szerepe a részben rehabilitált, dzsentrifikálódótt, de részben továbbra is stigmatizált városi térben elvitathatalan.

ÖSSZEFOGLALÁS

A nyócker identitásának megragadása azt a folyamatot igyekezett láttatni, ahogy a földrajzi értelemben vett tér metaforikus síkra került, a városnegyed kulturális gyakorlatai, kívülről és belülről megkonstruált, sokszor hibrid reprezentációi egy képpé formálták a városrészt. A perifériára szorultság, a stigmatizáltság, a térbeli és társadalmi szegregáció szempontjait hosszú évtizedek óta magán viselő városnegyed esetében a képzelt és valós válaszfalak egymást erősítették; a szimbolikus elkülönülés képei, a gettó-imázs az elhanyagolt és magára hagyott városi térben tovább növelte az ott élő roma lakosság szegregációját. A rendszerváltás után, azaz a posztszocialista kor biztosította globalizáció és hibriditás nyomán azonban a marginalizáció komplexebb és ellentmondásosabb lett: a nyócker metaforikus és konkrét értelemben is megnyílt a vizsgálódó tekintetek számára. Ezzel kezdetét vette egy rövid, de sűrű időszak, amely során liminális terek, rituális gyakorlatok, új típusú kulturális reprezentációk és nem utolsósorban rehabilitációs-közösségi törekvések jöttek létre. Ezek pedig, mégha mára már részben láthatatalnokká is váltak, egy Budapesten korábban ismeretlen kódrendszerű, sűrű szövésű és újfajta jelentésekkel teli városi teret konstruáltak. A néhány négyzetkilométeren és pár éven belül létrejött roma hip-hop, a fővárosi roma lakosság ezreinek szóló roma kulturális fesztiválok, az olyan identitásformáló intézmények, mint a Roma Parlament, a Rádió C és a Kesztyűgyár és a többi, a könyvben bemutatott reprezentációs és identitásépítő gyakorlatok együtt egy egyedi, átmeneti teret alkottak, ahol a hagyományos társadalmi normák és szerepek, ha csak rövid időre is, de átrendeződtek és felülíródtak.

Ebben a könyben a nyócker rendszerváltás utáni történetét – figyelembe véve a korábbi, időszakokat, különös tekintettel az államszocializmus éveit – egy speciális aspektusból, a helybeli roma lakosság kulturális identitás-formálásának szempontjából írtam meg. Nem vállalkoztam tehát a városrész helytörténeti, elmélyültebb elemzésére; a múlt vizsgálatakor elsősorban az érdekelt, hogy milyen kontextusokban és diskurzusokban jelent meg a Józsefvárosban a roma kisebbség, hogyan váltak a városnegyed meghatározó lakóivá, valamint, hogy milyen, elsősorban kulturális értelemben releváns lehetősséggel bírt számukra a nyóckerben lakás. A felhasznált forrásanyag, a levéltárban fellelhető dokumentumok, a meglévő, de témánként eltérő mennyiségű szakirodalom, illetve az elmúlt években készített interjúk alapján végül egy, alapvetően az elvesztegetett urbanisztikai és az azzal összefüggő, etnikai-kulturális lehetőségről szóló, koherens folyamat bontakozott ki.

A történeti elemzés arra mutatott rá, hogy Józsefváros, a XIX. század óta élő muzsikus cigányok és a XX. század közepe-második fele során felköltözött nem zenész roma csoportok jelenléte okán a rendszerváltás idején a budapesti roma önszerveződés, politikai és civil szerepvállalás egyik központja lehetett volna. 1990-re, a meglévő statisztikák alapján itt élt a főváros kerületei között a legtöbb roma, és itt alakult meg számos olyan intézmény, amely a roma emancipációnak, közösségteremtésnek adott helyszínt. A részletesen bemutatott Roma Parlament ezen önszerveződés eminens példája volt, amely a rendszerváltást követő években nem csak a kerületi, hanem az egész budapesti, sőt, országos roma politikai öntudatra ébredés, önképviselet központját jelentette, a korszak gyakorlatilag összes jelentős roma politikusának összefogásával, közös fellépésével. A többször idézett Majtényi-monográfiában[584] leírt politikai széttagolódás, erővesztés azonban a VIII. kerület egyes roma központjaira, többek között a Roma Parlamentre is hatott. A nyócker, mint kulturális-politikai központ lehetőségeinek elvesztegetése minden bizonnyal túlmutat a városnegyed földrajzi és szimbolikus határain is. Az, hogy miért gyengültek el vagy akár számolódtak fel teljesen a lokális roma kulturális önkifejezés és identitásképzés intézményei, többek között magyarázható a rendszerváltás után nagy reményekkel és optimizmussal kísérve indult, de hamar megtorpant civil társadalom egész Magyarországra, de többek között a roma mozgalomra is különösképpen vonatkozó történetével is. Kóczé Angéla a rendszerváltás után feltörő roma mozgalmak társadalmi integrációs hatásáról írt tanulmányában Arató András szakaszolása és Majtényiék már korábban idézett – a mindenkori hatalom roma politika megosztására és gyarmatosítására vonatkozó igyekezetéről tett – megállapítása nyomán rendszerezte a roma civil mozgalmakat. Tehát, az Arató-féle civil társadalom három szakaszát, a „hőskorszakot", a politikai átmenetet és a szabad választásokhoz kötődő harmadik korszakot úgy alkalmazta a roma önszerveződések vizsgálatára, hogy figyelembe vette az összes szakaszt keresztülmetsző, bipoláris tengelyt, ami a rendszerváltás előtt és után is ugyanúgy kitapontható volt, a hatalomhoz közeli és az annak ellenében pozicionálódó szerveződések között.[585] A „hőskorszak" Kóczé szerint a magyarországi romák esetében az 1970-es évek elején indult folkmozgalomhoz köthető, amely bár a cigányklubok, roma folkegyüttesek, újságok megjelenésével látszólag valódi kulturális mozgalomjelleget öltött, valójában csak az épp megszülető roma értel-

[584] Majtényi–Majtényi: i.m. 123–128.

[585] Kóczé Angéla 2012: Roma civil szervezetek társadalmi integrációs szerepének korlátai és lehetőségei. In Kovách Imre, Dupcsik Csaba, P.Tóth Tamás, Takács Judit (szerk): *Társadalmi integráció a jelenkori Magyarországon: tanulmányok.* MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont (Szociológiai Intézet). Argumentum. 296–297.,

miség első nemzedékét, vagyis egy nagyon szűk réteget érintett.[586] Az emberi jogi, civil mozgalmak kulturális önkifejeződéssel való szoros összefüggésére mások is rámuttatak; Neményi Mária és Szalai Júlia a roma politika elmúlt évtizedeit bemutató könyvükben hangsúlyozták, hogy interjúalanyaik nagytöbbsége mind a kultúra felől érkezett a politikai pályára, számukra ugyanis *„a roma kultúrában való elmélyedés és feloldódás a lojalitás záloga volt”.* Neményiék szerint tehát a kultúra volt az a terep, a közösségszervező feladatok kibontakozhattak és ahonnan a professzionalizálódás útján a zenekarvezetők, írók, festők átléphettek a politika terepére.[587]

A rendszerváltással indult második szakasz, amely során a civil társadalmi szervezetek politikai szervezetekké válnak a Kóczé szerint a roma civil mozgalom esetében kinyúlt a 2000-es évek elejéig. Az emberi jogi küzdelmek évtizedeként értelmezhető időszak végére a roma politika máris marginalizálódni kezdett; szétzilálódásának egyik fő okát Kóczé éppen a Roma Parlament politikai ernyőszervezetként való felbomlásában látta. A harmadik szakasz két ismérve, a kiszolgáltatottak érdekeit hatékonyan érvényesíteni képes középosztály, illetve a társadalmi tőke különböző formáinak megléte a romák esetében Kóczé szerint gyakorlatilag láthatatlan, ebből következően a roma civil szerveződések nem tudtak tartós társadalmi mozgalmakat létrehozni.[588] A fent leírt általános folyamatból több szempontra is ráismerhetünk a nyócker rendszerváltás után feltárt története kapcsán. A politikai megosztottság, a politikai-emberi jogi és társadalmi önkifejeződések összefonódása, illetve a dezintegráció és gyenge társadalmi bázissal bírás mind jelen voltak a posztszocialista városnegyed mikrotereiben. Az 1989 után megnyílt intézmények, kulturális helyszínek, csoportosulások lehetőséget teremthettek volna az önszerveződés és identitásépülés professzionálisabb és tartósabb módozataira, ám a strukturális hátrányok és hiányok következtében a nyócker köztes tér maradt, ahol a stigmák és marginalizáltság továbbélése ugyanolyan erősek maradtak, mint a lehetőség a megmutatkozásra és a kulturális azonosulás élménye. Bár a könyvben vizsgált időszak „hőskorszaka” inkább az Arató-féle második szakasszal esett egy időbe, a fejlődési ív és a gyors visszaszorulás hasonló utat járt be, mint az egész magyarországi roma mozgalom. A társadalmi és kulturális integráció létrejöttének hiányában a nyócker roma önkifejezési és identifikációs törekvései a többségi társadalom hatalmi döntéseinek alárendelve csonkák maradtak.

A civil társadalom gyengeségei mellett a városnegyed – mint az a történeti fejezetből is kiderül – rendre elmulasztotta azokat az urbanisztikai lehető-

586 Kóczé 2012: 299.
587 Neményi–Szalai: i.m. 33.
588 Kóczé 2012: 303.

ségeket, amelyek által fejlődőképessé válhatott volna, ehelyett a XIX. század óta a főváros szegénynegyedeként, később, egészen Picker *faji városainak* egyik példájaként való szerepléséig, cigánygettóként tűnt fel. Mindeközben, a nyóckernek nevezett városrész Közép-Európa elgettósodott, romák lakta negyedei között egyedülálló státusszal bír. A főváros történelmi városközpontjához közel eső elhelyezkedése, valamint több évszázados története nem arra predesztinálták, hogy Budapest veszélyes helyeként kerüljön a demokratikus Magyarország mentális térképére. Mégis, a XIX. század óta folyamatos elszegényedés és az ezzel összefüggő, ezt eredményező társadalmi-migrációs folyamatok, valamint a kerületfejlesztési, rehabilitációs törekvések korszakokon átívelő hiánya azt eredményezték, hogy az 1990-es évekre Józsefváros középső, illetve a körúton túli része a slum, a gettó, a cigány-negyed képzeteivel forrtak össze.

Itt érdemes visszautalni a városrehabilitációs munkák kezdete kapcsán már felmerült, Sárkány Csillától, a Rév8 munkatársától idézett gondolatra, melyben a nyócker még rendszerváltás után is változó státuszára, megítélésére utalt. Sárkány szerint az 1990-es évek vége felé, amikor a városnegyed rehabilitációját kezdték tervezni, a „cigánygettó" fogalma, a roma lakosság jelenléte még tabunak számított, a negyedet inkább az ott jelen lévő prostituáltak területeként jellemezték. Hogy pontosan mikor és mitől váltotta az egyik stigma a másikat és, másfelől, a városrendezésen kívül a terület többi szereplője is hasonlóan élte-e meg ezt a diszkurzív változást, éppen annak a komplex folyamatnak a tényezői, melyet az előző fejezetekben bemutatni próbáltam. Mint utaltam rá, a közterekről eltiltott és ezáltal eltűnt prostitúció csak az egyik, leginkább kézzel fogható eleme a változásnak. Azonban, a „cigánygettó" kifejezés elterjedése és hibriddé, azaz sokjelentésűvé, kevert szemantikájúvá válása nem csak a Rákóczi tér és környékének prostituáltmentességének következtében történt, hanem a roma jelenlét társadalmi és kulturális megerősödése és átformálódása miatt is. A „cigánygettó" ugyanis a csak részlegesen kivitelezhető, sok kudarccal járó politikai és civil öntudatra ébredés helyszíne helyett egy új, hibrid kulturális térré vált. Olyan, köztes, átmeneti térré, amely magába sűrítette, összefogta a különböző roma kulturális, művészeti megnyilvánulásokat, a külső szemlélők benyomásait, az alulról jövő és hivatalos intézményeket, vagyis a számos, a könyvben helyet kapott, vagy esetlegesen abból kimaradt kerületi reprezentációs és identitásformáló gyakorlatokat. A politikai megnyilvánulás helyett a nyócker tehát a roma kulturális megnyilvánulás egy újfajta módjának lett helyszíne; a városnegyed belekényszerült a kulturális reprezentációk tükrözésének szerepébe. A felívelés és hanyatlás tehát ciklikus módon, egy kört zárt be; a Kóczétól idézett „hőskorszakhoz" hasonlóan, az identitáspolitikai küzdelmek megtorpanása után újra a kulturális terep maradt csak használató.

A hagyományos roma művész-szerep azonban új aspektusokkal gazdagodott, a tradicionális zenész státusz mellé bekerült a rendszerváltás után született generáció roma hip-hop előadója, aki az észak-amerikai mintákat utánozva, de azokat a lokális kulturális sémákkal, a roma etnicitás nyelvi és kulturális megnyilvánulásainak beemelésével egy új, hibrid gyakorlatot teremtett meg. A nyócker rendszerváltás utáni története tehát az elszegényedés (és a prostituált negyed helyett) „cigánygettóvá" válás mellett egy másik narratívát is hordozott: a kevert kultúra egyedi, a városnegyeden kívül élőket is vonzó válfajának kialakulását és egy ideig fokozódó népszerűsödését. A szociális rehabilitáció látható eredményei vagy kudarcai kapcsán többször utaltam az időben még nem belátható, megjósolható tényezőkre. Azonban a posztszocialista átmenet időbeliségének kérdései, vagyis a hatások és változások, amelyeket az új rendszer magában hordozott, nem csak a participatív, közösségi városfejlesztési gyakorlatok kapcsán merülnek fel. A rendszerváltás utáni közép-európai városok esetében a változásokat egy többszörösen rétegzett folyamatként értelmezhetjük, amelyben voltak rövid-, közép-, és hosszú távú elemei is. Berki Márton szerint az 1990-ben megkezdődött, hosszútávú periódus eredményeként a város morfológiája átalakult és az akár több évtizedet is igénybe vevő átalakulási folyamat eredményeképpen a posztszocialista városok szövete egy ponton már semmiben sem térne el a kapitalista fejlődésű nyugat-európai és észak-amerikai nagyvárosok arculatától.[589] Bár Berki ezeket a folyamatokat az egykori ipari területek szempontjából vizsgálta, a minden bizonnyal még erősebb dzsentrifikációval is járó folyamat Középső-Józsefváros roma identitásformálódására, illetve etnikai-kulturális sokszínűségére is hatással lehet majd.

A budapesti városnegyedek történetének kapcsán Oláh Gábor[590] úgy találta, hogy azokat a megszakításos, szakaszos történet jellemzi, szemben a például Párizsra jellemző folytonos negyed-tudattal. Oláh szerint ennek a töredezett, hiányos negyed-történetnek az oka a XIX. századtól máig fennálló politikai-adminisztratív rendszerek sokszori cserélődése; a különböző rezsimek az írás szerint sosem kedveztek a negyed-tudat és a helybéli közösségi identitás kialakulásának. A maga paradox módján talán éppen ennek a hiány-történetnek az ellenpéldája a nyócker mint városnegyed. A történeti korokon átívelő negatív megítélés, a városrész stigmatizációja, majd az ott kialakuló hibrid kultúra együtt ugyanis azt eredményezték, hogy a nyócker Budapest kevés, saját jelleggel, helyi identitással, külön megnevezéssel ren-

589 Berki Márton 2014: *Az egykori ipari területek funkcióváltásának példái Budapesten – A posztszocialista kontextus és a földrajzi lépték szerepe az átalakulásban.* PhD értekezés. ELTE Regionális Tudományi Tanszékén és az MTA TK Szociológiai Intézetében. Budapest. 14.

590 Oláh Gábor 2011: *L'Histoire du Quartier à Budapest. Mémoire présenté en vue du diplôme de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.*

delkező városnegyede közül az egyik legyen. A nyócker, mint helyi, roma identitással bíró városnegyed akkor is egyedülálló, ha történetei, liminális terei, gyakran szubverzív kulturális gyakorlatai sokszor rövid életűek voltak és a 21. század elejére már javarészt eltűntek. Hibrid, köztes terei, mint feljebb említettem, kilógnak a Közép-Európában a „cigánynegyedek", gettósodott városrészek bevett értelmezési keretéből; sűrűn szőtt kulturális mezője kiemeli a kelet-európai városok szélén húzódó roma gettók közül.

A kulturális örökség és emlékezet szempontjából Európa roma helyei alig-alig léteznek, néhány múzeumtól és roma holokauszt-emlékműtől eltekintve a városok kulturális emlékezetének és identitásának nem, vagy csak elvétve képzik látható és megismerhető részét a roma emlékhelyek. Monica Ruethers az európai *zsidó* és *cigány tereket* összehasonlító – és ebben a tekintetben tudtommal egyedülálló – tanulmányában a két helyet egyaránt olyan tematikus térként írta le, amelyek vagy a múltat, vagy a romanticizált jelent állítják színpadra. Ruethers szerint ezek a városrészek, városi helyek időn kívüliek, vagy elhunyt zsidókat vagy *időtlen* cigányokat reprezentálnak, hangsúlyozva a hagyományaikat, egzotikusságukat és premodern másságukat. Ráadásul, ahogy Ruethers hozzáteszi, ezek a terek a jelenleg Európában élő zsidók és romák lakhelyeitől teljesen szeparálva vannak. Bár a tanulmány a *cigány tér* példájára a nyócker valós és szimbolikus topográfiájától merőben különböző francia zarándokhelyként működő Saintes-Maries-de-la-Mer városát, illetve az ott évente megrendezett fesztivált, lóvásárt említi, azért érdemes megállapításait megfontolni.[591] Egyrészt azért, mert, mint feljebb említettem, *cigány terekről* beszélni elsősorban kulturális, és csak másodsorban a szegregációt, marginalizációt illusztrálva, önmagában kivételes és ritka a fellelhető társadalomtudományos szakirodalomban. Másrészt, Ruethers állításai a roma és zsidó emlékezet összehasonlítása kapcsán nagyrészt adaptálhatóak a magyarországi láthatatlan roma emlékezetre, illetve a (józsefvárosi) roma identitás sajátos fejlődési ívére.

Az a könyvben bemutatni kívánt és az összefoglalóban is említett folyamat ugyanis, amely során a nyócker politikai-önreprezentációs központból kulturális identifikációs térré alakult, idővel pedig az ebben a folyamatban részvevő társadalmi és kulturális gyakorlatok is egyre gyengébbek, észrevehetetlenebbek lettek, összecseng avval az egész Európára jellemző megkésett és hiányos állapottal, ami a roma reprezentációs és emlékezeti városi tereket illeti. Ahogy a roma holokauszt (pharrajimos) elismerése és a roma holokauszt emlékművek állítása is évtizedeket késett a zsidókkal szembeni üldözte-

[591] Ruethers, Monica 2013: Jewish spaces and Gypsy spaces in the cultural topographies of a New Europe: heritage re-enactment as political folklore. *European Review of History: Revue europeenne d'histoire.* 20:4., 671–695.

tések kutatásához képest, a roma identitás és emlékezet lokális szinteken való megőrzése és képviselete is jelentős hátrányban van a posztszocialista Európa kulturális emlékezetpolitikájának színterein. Míg Ruethers szerint a zsidók 1989 után újra dönthettek identitásuk és állampolgári, kulturális jogaik teljes körű gyakorlásáról, addig a romáknak a rendszerváltások után keményen kellett küzdeniük állampolgári jogaikért. Hovatovább, ezen küzdelem ellenére, sem a kulturalisztikus opció, sem a romaként és állampolgárként gyakorolt kettős lojalitás lehetősége nem adott nekik, és így a romáknak csak elvétve – és akkor is majdnem kizárólag csak a művészeti szférában – akad arra lehetősége, hogy a kisebbségi és többségi közösségeknek egyaránt integráns tagjai lehessenek.[592] Ezeknek a társadalmi és kulturális hátrányoknak a kompenzálása is szerepet játszott könyvem elkészültében: láthatóvá és kihangosítottá igyekeztem tenni a nyócker rendszerváltás után született, mára jórészt negligált roma kulturális gyakorlatait. A bevezetőben utaltam Hayden inkluzív várostörténetére és azokra a dialogikus, demokratikus folyamatokra, amelyek az észak-amerikai történetírást legalább az 1980-as évek óta befolyásolták, újraírva az elnyomottak, kisebbségben élők, *mások* lokális és kollektív emlékezetét. Rabinow 1984-es *Representations are Social Facts* című írásában az antropológia hasonló, ugyancsak az 1980-as években zajló interpretatív fordulatát elemezte, rávilágítva azokra a nézőpontváltásokra, amelyek a korábban univerzálisnak gondolt Nyugat hegemóniáját igyekeztek megtörni, plurálissá és diverzifikálttá téve az antropológiai elemzéseket. Rabinow szerint ugyanis a gyarmatosítás vége a reprezentáció krízisét is jelentette, a Nyugatnak, illetve a nyugati etnográfiának újfajta viszonyt kellett kiépíteni a *másokkal*, kölcsönös értelmezési és kifejezési lehetőségeket keresve. Ez az újfajta, posztkolonialista viszony Rabinow szerint viszont azt is magába kellett foglalja, hogy a gyarmatosítás kapcsán ne csak az elnyomás, kizsákmányolás és az ellenállás alapvető dialektikájában gondolkozzunk, hanem sokkal rétegzettebb, komplexebb viszonyokat és kölcsönös reprezentációkat feltételezve.[593] Ez az írás tehát, többek között Hayden és Rabinow, illetve a halli „új etnicitások" paradigmaváltó gondolatait követve, úgy próbálta megmutatni a posztszocialista nyóckert, hogy egyrészt láttassa annak hibrid, ellentmondásos, transzformatív voltát, másrészt, részben megkésett dialógusba kezdjen a nagyrészt perifériára került különféle reprezentációk megalkotóival.

Ahogy erre a könyv bevezetőjében is utaltam, a kulturális örökség időfelfogása és fogalomkészlete alkalmas lehet arra, hogy a történettudomány

[592] Ruethers: i.m. 687.

[593] Rabinow, Paul 1986: Representations are Social Facts.In Clifford, James, Marcus, George E. (eds): *Writing Cultures.* University of California Press. 255–259.

hagyományos pozíciójából fakadó hiányosságait pótolja, új szempontokkal egészítse ki a múlt interpretációit. Ha Ruethershez hasonlóan Magyarország *cigány tereinek* történetét és emlékezetét akarjuk rögzíteni, a bevezetőben felkínált roma örökség, illetve a fabre-i és o'Meally-i értelemben vett roma emlékhelyek értelmezési kereteinek kialakítása segíthet ebben. A vernakuláris, alulról jövő, a nemzeti emlékezet és örökség látóterén nagyrészt kívül eső – így akár ellen-hegemonikusnak is tekinthető – roma emlékhelyek ma legtöbbször láthatatlanok. Míg az ellen-emlékezet írói a legtöbb esetben – hangsúlyozva a többségi társadalmak és elnyomó államok narratíváival való szembefordulást – a holokauszt emlékezetére fókuszálnak, a romák kulturális emlékezete és öröksége egyelőre nemcsak Magyarországon, de egész Európában fragmentált, hiányos.[594] „Anyaország" hiányában a romák kulturális identitását nincs, ami védje, önreprezentációs és identifikációs törekvéseik a többségtől függnek. Sürgető tehát, hogy a kánonból való kizárással járó marginalizáció felülíródjon: a nyócker rendszerváltás utáni köztes tereinek megismerése után más, városi és vidéki roma emlékhelyek is felfedezhetővé, láthatóvá váljanak.

594 Ho Tai, Hue-Tam 2001: Pierre Nora and French National Memory Author(s): *The American Historical Review.* 106:3. 916.

KIS NYÓCKER-HATÁROZÓ

Kutatásom során – részben a téma szinkron jellege, részben viszonylagos kutatlansága miatt – sokszor újra kellett definiálnom a vizsgálati terepet, újabb és újabb vizsgálandó tárgyakat beemelve, másokat pedig kihagyva. Mindazonáltal ahhoz, hogy a könyv egy lezárt egység lehessen, a jelenben is folyton változó, instabil vizsgálati terepet mégis korlátok közé kell szorítani. Az alább felsorolt civil és politikai intézmények, események, társadalmi gyakorlatok, kulturális termékek a rendszerváltás utáni két évtizedben szerepet kaptak a nyócker identitás-formálásában. A példák rövid, összegző felsorolása egyrészt kronologikus rendben halad, érzékeltetve, hogy a rendszerváltás után milyen sorrendben alakultak, jöttek létre a különféle intézmények, illetve mettől meddig léteztek, másrészt tevékenységüket, jellegüket tekintve is kategorizálva találhatók. A nyócker-határozóban nemcsak a könyvben szereplő példák találhatóak, hanem olyanok is, amelyek kimaradtak a részletesebb elemzésből.



[595]

595 A rajzolt nyolcker-térkép Csík-Kovács Zoltán munkája.

Civil és hivatalos intézmények, szervezetek

Roma Parlament

A Magyarországi Roma Parlamentet közvetlenül a rendszerváltás után, 1990-ben hozták létre roma civil szervezetek, hogy a történelmük során először nem állami irányítással képviselje, fogja össze a magyarországi cigányságot és annak különféle szervezeteit. Az intézmény a Tavaszmező utca 6. szám alatt kapott helyet, itt működ*ött* 1991 *és 2006 között*, komplex kulturális és politikai irányadó szervként. Az épületben egy tanács-, illetve színházterem, egy jogvédő iroda, egy kortárs roma művészeti gyűjtemény működött, illetve itt volt a Phraliphe és az Amaro Drom roma *újságok szerkesztősége is.*

Nap Klub

A Nap Klub Alapítvány 1992-ben jött létre, Józsefváros egyetlen lakótelepi közegében, a Nap utcában, közösségfejlesztő szervezetként. A nagyvárosi közösségfejlesztés és nagyvárosi szomszédság modelljét kidolgozva számos módszertani kiadványt jelentettek meg, szerveztek konferenciákat és előadásokat. A kiemelten közhasznú szervezet hazai és uniós pályázati támogatásokból számos képzést, iskola utáni vagy szünidős gyermekprogramot, pszichoszociális szolgáltatást nyújottt, valamint rendszeresen együttműködött más, kerületi civil szervezetekkel.

VIII. kerületi Cigány Kisebbségi Önkormányzat

Az 1994-től létező kerületi Cigány Kisebbségi Önkormányzat a Vajdahunyad utca 14. alatt található. 1996 óta Benga Oláh Tibor az elnöke, aki számos egyéb kisebbségi politikai tisztéggel is bírt az évek során: volt elnöke a Józsefvárosi Önkormányzat Kisebbségi és Emberi Jogi Bizottságnak, valamint alelnök a Fővárosi Közgyűlésben Kisebbségi, Emberi Jogi és Vallásügyi Bizottságában és a Magyarországi Roma Parlamentben. Költségvetését elsősorban kulturális és hagyományőrző rendezvények (többek között az Orczy parki fesztiválok) szervezésére fordította.

Napház

A Napház „Khamorro" Kisebbségi Klubmozi és Kulturális Intézményt 1994-ben hozta létre a Budapesti Fővárosi Önkormányzat a Népszínház utca 31. alatt található, egykori Nap mozi épületében. Az intézmény saját bemutatkozása szerint „dolgozói fő céljuknak tűzték ki, hogy a Józsefvárosból és környékéről származó romák és nem romák egyaránt találjanak az Intézményben, nekik való kulturális programokat és zenés kikapcsolódást, amik az ő igényeiket kielégítik".[596] A különféle művészeti (képzőművészet, zene, előadó-művészet) rendezvényeken kívül az intézmény sport-, és közösségi tevékenységeket is vállalt. Annak ellenére, hogy a Napház a kerületi roma identitást őrző és továbbvivő szervezetként határozta meg magát, az általam vizsgált időszakban, az érintett reprezentációs példák kapcsán egyszer sem került elő.

Rádió C

Az 1990-es évek elején megfogalmazódott igény egy roma rádióra, különböző szervezeti, jogi és politikai belharcok, szervezkedések után, a 2000-es évek elejére öltött testet. 2001-ben először kísérleti formában egy hónapra, majd októberétől teljes adásban, a 88.8-as frekvencián indult el az első hazai cigány rádió, a Rádió C. A Teleki tér 7.-ben található rádió egész Budapesten fogható, célközönsége – közösségi rádióként – elsősorban a budapesti cigány lakosság, de céljuk, illetve az elkészült felmérések szerint eredményük is, hogy hallgatóságuk között nagy számban vannak nem cigány budapesti lakosok is. A Rádió C a kezdetektől fontos szerepet játszott a kerületi roma lakosság életében, ennek megfelelően pedig a helyszínválasztás sem volt véletlen. Ahogy Kerényi György, a rádió első, azóta leváltott vezetője fogalmazott a vele készített interjúmban: *„Úgyhogy a nyolcadik kerületi helyszín, az kézenfekvő volt. Meg hát a műsorszerkezetet is, magában a pályázatban le kellett írni, tehát mi nagyon olyanná akartuk formálni az egészet, ami együtt lélegzik a közösséggel. Ilyen nyitott stúdió, meg rap-verseny, meg bejárnak, tehát egy ilyen kirakatban van. Ennyiben a közösségi rádiós hagyományhoz kapcsolódott, mert ott van ez a sok civil műsorkészítő, hogy bárki bejön és bármilyen partikuláris dologról beszélhet. Tehát ezt a kettőt akartuk ötvözni, ez azért ilyen közösségi rádiós hagyomány, hogy nem különül el a hivatásos és a közönség."*[597] A közösségi rádiózás nevében a Rádió C szerepet vállalt a kerületben virágzó roma

[596] www.naphaz.hu.

[597] Részlet a Kerényi Györggyel 2009. szeptember 30-án felvett interjúból.

hip-hop kultúra felkarolásában és működtetésében, Ponczók „Gipsy" Béla Rap-port című műsora egy generáció fiatal tehetségeinek adott lehetőséget a megmutatkozásra. A Rádió C Rap-port műsoráról, illetve az ahhoz kapcsolódó élő fellépésekről a könyv több pontján is említést tettem: egyrészt a Roma Parlament, másrészt az Orczy téri fesztiválok kapcsán is.

Józsefvárosi Roma Szolgálat, Józsefvárosi Tanoda

Az eltérő intézményes háttérrel rendelkező szervezetek hasonló céllal és nagyjából egyszerre jöttek létre. A Józsefvárosi Roma Szolgálat 1997-től 2011-ig működött, a kerületi önkormányzat a Cigány Kisebbségi Önkormányzat javaslatára hozta létre. A Déry Miksa utca 3. alatt található szolgálat iskola utáni korrepetálást, felzárkóztatást, valamint az iskolai szünetekben táborokat, sport- és zenei eseményeket, versenyeket szervezett a kerület roma fiataljai számára. A Józsefvárosi Tanoda a Soros Alapítvány támogatásával jött létre ugyancsak 1997-ben, és tíz évig működött a József körút 50. szám alatt. Dr. Szőke Judit, a tanoda alapítója a kerületben élő roma gyerekek hátrányos iskolai helyzete, nem megfelelő oktatása miatt érezte szükségesnek, hogy létrehozzanak egy olyan helyet, ahol a tanulószobában egyéni és csoportos felzárkóztatás mellett egyéb, a szülők bevonásával is folyó programok, szabadidős tevékenységek zajlottak.

Lakatos Menyhért Általános Iskola és Gimnázium

Az 1898-ban alapított iskola az Erdélyi utca 6–8. alatt, közvetlenül a Mátyás tér és a Kesztyűgyár mellett található. Az 1964-től 2005-ig Erdélyi utcai Általános Iskol*ának nevezett intézmény* 2006-ban, a Magdolna negyedben zajló rehabilitációs program hatására strukturális és koncepcióváltáson ment keresztül. Az intézmény egyike azon 28 magyarországi iskolának, amely esetében a Fővárosi Törvényszék 2015-ben elismerte az iskolai szegregáció tényét.

ZöFi

A 2006-ban alakult Zöld Fiatalok Egyesület a szoros értelemben vett környezetvédelem mellett jogvédelemmel, közösségfejlesztéssel, az emberi méltóság védelmével és erőszak ellenességgel foglalkozó civil szervezet. Különféle zöld és szociális jellegű programjaikon belül a „ZöFi a Józsefvárosban" különö-

sen fontos szerepet viselt, mivel a szervezet 2008-ban ebben a városrészben, a Karácsony Sándor utca 22.-ben nyitotta meg irodáját. A Magdolna Negyed Program szociális rehabilitáció keretében a ZöFi nem csak a saját irodájukban, de a Kesztyűgyárban, illetve a Magdolna negyed különböző közterein szervezett számos civil, közösségépítő programot, gyermekfoglalkozást, csere-bere piacot, illetve fesztivált, valamint kiadtak egy Magdi nevű, kifejezetten a városnegyed ügyeivel foglalkozó lapot is.

Kesztyűgyár

A Kesztyűgyár Közösségi Ház a Rév8 Zrt. szociális rehabilitációs programjának, a már említett Magdolna projektnek talán legfontosabb eredménye, egyben a megújuló Magdolna negyed szimbolikus és földrajzi központja is. A Mátyás tér 15. szám alatt található, régi gyárépületet 2008-ban adták át megújult formában; azóta funkcionál közösségi házként, különféle gyermek-, ifjúsági és felnőtt programokkal, teret adva számos kulturális, tudományos és civil-közösségi eseménynek.

Könnyűzenei, filmes és egyéb kulturális reprezentációs gyakorlatok

Fekete vonat és más hip-hop együttesek

A VIII. kerületet reprezentáló könnyűzenei források legfontosabbika a Fekete vonat, mely úttörő jelleggel, elsőként ábrázolta belülről a kerület szimbolikus értelembe vett roma gettóját. Az 1997-től 2004-ig működő együttes a kerület virtuális térképén nem köthető egyetlen utcához vagy térhez; dalszövegeikben a nyócker *általában* mint otthonos közeg jelent meg. A könyvben a Fekete vonat mellett más, magát a VIII. kerületbe pozicionáló hip-hop együttes is szerepelt, többek között Ganxta Zolee, Dopeman vagy a Weszélyes Elemek.

Filmek

A filmes források kapcsán fontos kiemelni, hogy a VIII. kerület régóta, de legalábbis a rendszerváltást követő időszakban mindenképpen gyakori helyszíne volt a magyar játékfilmeknek. Józsefváros gettóként, „magyar Harlemként" való szerepeltetése már-már filmes közhelyként működött, így

a könyvben csak azokkal a példákkal foglalkoztam részletesebben, melyek véleményem szerint túlléptek a nyócker romos díszletként való alkalmazásán és magát a helyet, annak sajátos világát tették az alkotás tárgyává.

- **Roncsfilm**

Szomjas György filmje éppen a rendszerváltás után, 1992-ben készült el, és főként a VIII. kerület egy jellegzetes, emblematikus helyén, a Szigony utca 24. szám alatti Gólya presszóban játszódott. Bár az említett hely nem tartozott szorosan az általam kijelölt nyócker területébe, a lerobbant lakókörnyezet és lakóinak ábrázolása mindenképp úttörő a kerületről szóló, ott játszódó filmek sorában.

- **Városlakók**

Salamon András 1997-es dokumentumfilmje nagyjából dialógusok nélkül, csak képekben mutatta be a sokszínű, etnikailag és kulturálisan sokféle VIII. kerületet, a szokásos sztereotip „veszélyes hely" ábrázolással szemben, mint a béke szigetét.

- **Pattogatott kukorica**

Gábor Péter 1998-ban bemutatott filmje egy, az előző évben megtörtént bűnesetet dolgozott fel. A dokumentarista látásmódú alkotás, hasonlóan az alább említett Rap, Revü, Rómeóhoz, az alvilág tipikus szereplőit: a kisstílű bűnözőket, striciket, prostituáltakat vonultatta fel.

- **Közel a szerelemhez**

Salamon András 1999-es filmje egy vidékről felköltözött rendőrfiú és egy kínai lány a VIII. kerületben kibontakozó szerelméről szólt.

- **1 hét**

Császi Ádám 2003-ban forgatott, a 35. Magyar Filmszemlén (2004) a zsűri különdíját elnyerő, 1 hét című kisjátékfilmje egy VIII. kerületi roma fiatal egy hetét mutatta be, az alkotás vállalt célja volt, hogy a magyarországi „cigánykérdésre" tudatosan reflektáljon.[598]

- **Rap, revü, Rómeó**

Oláh J. Gábor filmje 2004-ből bizonyos szempontból a Nyócker előfutárának tekinthető: a nagyrészt a Népszínház utcában játszódó játékfilm a városnegyed különböző etnikai csoportjainak (kínaiak, romák) tipikus, vagy épp

[598] http://magyar.film.hu/filmhu/multimedia/videok/teljes-filmek/toth-zoltan-gabor-csaszi-adam-1-het-a-gettoban-is-lehet-egy-jo-napod-csaszi-adam-1-het-czukor-balazs.html.

sztereotip foglalkozást űző lakosainak (rapper, prímás, drogdealer, maffiózó) története volt, ráadásul ez a film is, hasonlóan a Nyóckerhez, egy Rómeó és Júlia-történet adaptáció volt. A film mindazonáltal nem lett különösebben sikeres, sem kritikai visszhangja nem volt, sem nem vált (kerületi) kultuszfilmmé, mint a Nyócker vagy Gipsy Side.

- **Nyócker**

A Nyócker című animációs film, melyet Gauder Áron és Novák Erik készítettek 2005-ben, a felsorolt filmes alkotások közül – speciális technikájának, a készítők és a szereplők pozíciójárnak, a sztereotip eszköztár és a hibrid stílus keveredésének köszönhetően- talán a legimmanensebb példája a ny*ó*ckerreprezentációknak.

- **Gipsy Side**

Antos Balázs és Gát Balázs 2006-os dokumentumfilmje a könyv egyik alapkérdését feszegette: olyan kerületi roma fiatalok életét követte nyomon, akik számára a hibrid identitás, a hibrid kultúra nyolckeres változata mindennapi tapasztalat. A Gipsy Side-dal éppen ezért ugyancsak részletesen foglalkoztam a 6. fejezetben.

- **Corvin variációk**

Trencsényi Klára 2011-ben elkészített dokumentumfilmje a Corvin-Szigony városrehabilitációs projektben résztvevő, a Corvin negyedből kiköltöztetett lakosok életét mutatta be. Bár, mint arra már többször utaltam, a Corvin negyed területileg kívül esett vizsgálatomon, a kerületben tervezett városrehabilitációs törekvések, illetve megvalósult programok kapcsán a film releváns forrás volt.

Események

- **Fesztiválok az Orczy parkban**

A 2005-től a Fővárosi Cigány Önkormányzat által szervezett cigány kulturális rendezvények az etnikus fesztiválok immanens példái. A több helyszínen zajló eseménysorozat legfontosabb és egyben legtöbb látogatót vonzó része az Orczy Parkban megrendezett, egész napos koncert volt, amelyen különböző stílusokat képviselő roma zenészek léptek fel. Bár az Orczy Park kívül esik a *könyvben* definiált városnegyedhatárokon, mégis, a VIII. kerület szélén található nagy zöldterület és az ott megrendezett fesztiválok éveken át a kerületi (és budapesti) roma lakosság egyik fő identitásformáló eseménye voltak.

- **Budapest Beyond Sightseeing**

A Budapest Beyond Sightseeing 2007 óta szervez „szocio-kulturális" sétákat a VIII. kerületben azzal a misszióval, hogy megmutassa a városnegyed rejtett értékeit, közelebb hozza egymáshoz a különféle kultúrákat és összekösse a múltat a jelennel, mindvégig előtérbe helyezve a társadalmi felelősségvállalást. A kezdetben Baglyas György és Domján Manó által vezetett városnéző túrák egyik kiemelt pontja egy helyi roma családnál tett látogatás volt, így a programot lehetett az etnoturizmus és a liminalitás szempontjai szerint elemezni.

- **Magdi fesztivál**

A 2009-ben a Zöld Fiatalok által megrendezett, három napos Magdi fesztivál az Orczy-parki rendezvényekhez képest sokkal szűkebb réteget szólított meg. A Tavaszmező utcában lezajlott koncertek, sportversenyek, filmvetítések és más programok kifejezetten a szűk értelembe vett környék, városnegyed lakosait vonzották.

- **Magdolna napok**

A Magdolna napok a Kesztyűgyárban 2009 óta, a Józsefvárosi Önkormányzat támogatásával megrendezett két napos fesztivál. A polgármester részvételével zajló eseményen gyermekprogramok, koncertek, közösségi játékok zajlanak a Kesztyűgyár területén, illetve az előtte található Mátyás téren.

- **Benta8ban Fesztivál**

A Benta8ban Összművészeti Fesztivál 2010 őszén került megrendezésre a Tavaszmező Művészkert Civil Kezdeményezés szervezésében. A Tavaszmező utca 6. szám alatti épületet, melyben a Roma Parlament található, valamint a szomszédos, József utca 37.-ben található Művészkertet 2008 augusztusában a Józsefvárosi Önkormányzat bontásra ítélte. Az akkor szerveződött civil összefogásnak volt a lenyomata a két napos fesztivál.

- **8ker+ én fotóprojekt**

A „8ker + én részvételi fotóprojekt a VIII. kerületben" egy fiatal, szociológusokból, szociális munkásokból és designerekből álló csapat fotós programja volt, melyet 2009–2010-ben a kerületi, elsősorban a Magdolna negyedben élő roma gyerekekkel valósítottak meg. A program a Photovoice módszerét használta, azaz a koordinátorok a művészeti szerzőséget átadták a résztvevőknek, hogy aztán ők, a „hang nélküliek" képviselhessék magukat a művészetet eszközével. A Kesztyűgyárban és a Magdolna negyed utcáin folyó program 2010 decemberében zárult.

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Az eredetileg doktori disszertációnak készült könyv megírásához nyújtott segítségükért, szakmai tanácsaikért számos embernek tartozom hálával és köszönettel. Elsősorban egykori témavezetőmnek, Sonkoly Gábornak, aki kutatásomat a kezdetektől támogatta, valamint lényeglátó, hasznos gondolataival folyamatosan előre is vitte azt. Köszönettel tartozom továbbá az egykori doktori iskolám, azóta munkahelyem – az ELTE BTK Atelier Tanszék – munkatársainak, Granasztói Györgynek (†), Czoch Gábornak, Klement Juditnak, Takács Ádámnak, Heltai Gyöngyinek, Erdősi Péternek és Oláh Gábornak. A doktori programom első évében a párizsi École des Hautes Études en Sciences Sociales-on elvégzett Master kurzusom során témavezetőm Nancy Green, valamint Christian Topalov és Michel Agier nyújtottak segítséget, szakmai inspirációt. Természetesen köszönet jár kutatásom öszszes egykori interjúalanyának, adatközlőimnek, beszélgetőtársaimnak, akik az évek során megosztott gondolataikkal segítettek egyre kerekebb képet formálni a nyóckerről: a tragikusan fiatalon elhunyt Baranyi Laurának, Bálint Mónikának, Bársony Jánosnak, Benga Oláh Tibornak, a Beyond Budapest egykori tagjainak, Baglyas Gyurinak és Domján Manónak, Csőke Zitának, Fris E. Katalinnak, Horváth Juditnak, Kerényi Györgynek, a Rév 8 munkatársainak, Sárkány Csillának és Erdősi Sándornak, Ladányi Jánosnak, Perczel Annának, Ökrös Lajos Jokernek, Zsigó Jenőnek. Végezetül köszönöm családomnak és férjemnek, Szél Dávidnak az évek során gyakorolt türelmét, bíztatását és odaadó segítségét.

BIBLIOGRÁFIA

Levéltári források

1. Budapest Főváros Levéltára
   MSZMP Pártbizottság és Végrehajtó Bizottság iratai (1962–1986)
   XXXV.13.a. 4/135. ő.e.
   XXXV.13.a.4./293. ő.e.
   XXXV.1.a.3./148. ő.e.
   XXXV.1.a.3./207. ő.e.
2. Budapest Fővárosi Tanács Végrehajtó Bizottság Cigányügyi Koordinációs Bizottság iratai (1970–1989)
   XXIII. 102.e.

Felhasznált szakirodalom

Alderman, Derek H. és Inwood, Joshua 2013: Street naming and the politics of belonging: spatial injustices in the toponymic commemoration of Martin Luther King Jr. *Social & Cultural Geography*. 14:2., 211–233.

Alföldi György, Czeglédy Ákos és Horváth Dániel: Egy ébredő városrész – részvételi típusú városmegújítás a Józsefvárosban. In Egedy Tamás – Kondor Attila Csaba (szerk.): *Városfejlődés és városrehabilitáció – Budapesti és lipcsei tapasztalatok*. Magyar Földrajzi Társaság. Budapest. 101–120.

Andor Anna et al. 2020: *A Mátyás Egyetemtől a Mátyás Pincéig. A cigánymuzsikusok zenei örökségének térbeli megjelenése Józsefvárosban*. Eötvös Loránd Tudományegyetem. Budapest. (megjelenés alatt)

Antos Balázs 2008: „Barna vagyok, de azok meg feketék, héjj"… In Bali János (szerk.): *A kultúra kódjai: A 60 éves Kapitány Gábor köszöntésére*. MOME. Budapest. 40–46.

Apor Péter 2009: Cigányok tere: kísérlet a kommunista romapolitika közép-kelet-európai összehasonlító értelmezésére. 1945–1961. **AETAS*. 24. 69-86.

Authier, Jean-Yves – Bacqué, Marie-Hélene et Guérin-Pace, France 2006 (eds.): *Le quartier. Enjeux scientifiques, actions politiques et pratiques sociales*. La Découverte.

Bakó Ágnes, Bíró Lívia, et al (szerk.) 1970: *Józsefvárosi lexikon*. MSZMP VIII. ker. Bizottsága és a Fővárosi Tanács VIII. ker. Tanács.

Balatonyi Judit 2015: Lencsék által homályosan. Széljegyzet a kulturális reprezentációs elméletekhez. *Romológia* 3: 8. 8-15.

Bálint Mónika: *Nagyítóval a remény nyomában, A józsefvárosi Magdolna negyed felfedezése. Recenzió Tábori Zoltán: Magdolna negyed című könyvéről.* http://maneszota.gportal.hu/gindex.php?pg=32798176. (utolsó letöltés: 2020. július 23.)

Bankston Carl L III és Jacques Henry 2000: Spectacles of Ethnicity: Festivals and the Commodification of Ethnic Culture among Louisiana Cajuns. *Sociological Spectrum*. 20:4., 377–407.

Bauman, Richard, Sawin, Patricia 1991: The Politics of Participation in Folklife Festivals. In Ivan Karp – Steven D. Lavine (eds.): *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display.* Smithsonian Institution Press. 288-315.

Békési Ágnes 2002: A magyarországi muzsikus cigánycsaládok szocializációs stratégiái és kapcsolati hálózata. *Kisebbségkutatás.* 11. évf. 27.

Békési Ágnes 2003: *Muzsikusok.* Pont Kiadó. Budapest.

Berki Márton 2014: *Az egykori ipari területek funkcióváltásának példái Budapesten – A posztszocialista kontextus és a földrajzi lépték szerepe az átalakulásban.* PhD értekezés. ELTE Regionális Tudományi Tanszék, MTA TK Szociológiai Intézet. Budapest.

Berki Márton 2015: A térbeliség trialektikája. *Tér és Társadalom.* 29. évf., 2. szám,

Bhabha, Homi K. 1994: *The Location of Culture.* Routledge. London and New York.

Bhabha, Homi K. 1996: Culture's In-Between. In Hall., Stuart – du Gay, Paul (eds.): *Questions of Cultural Identity.* SAGE Publications. London. 1996.

Bernáth Péter - Polyák Laura 2001: Kényszermosdatások Magyarországon. *Beszélő.* ROMA DOSSZIÉ. 3:6. 1-6.

Binder Mátyás 2009: „A cigányok" vagy a „cigánykérdés" története? Áttekintés a magyarországi cigányok történeti kutatásairól. *Regio.* 20:4. 35–59.

Binder Mátyás 2010: Elképzelt kultúra. A roma/cigány kultúra egy lehetséges értelmezése és félreértelmezései. *Eszmélet.* 22:86. 172–195.

Blokland, Talja 2008: From the Outside Looking in: A „European" Perspective on the *Ghetto.* In Haynes Bruce, Hutchison, Ray (eds): The Ghetto: Origins, History, Discourse, Symposium of the Ghetto. *City and Community.* 7:4. 372-377.

Bluher, Dominique 2000: Souviens-toi de moi: A Hip-hop film? *Contemporary French and Francophone Studies.* Volume 4., Issue 2. 353–365.

Boateng, Isaac és Moobela, Cletus 2008: Sustainable Participatory Approaches. *Urban Regeneration Processes: Lessons from Portsmouth Harbour and Inner-City Hulme, Manchester, Integrating Generations.* FIG Working Week. Stockholm, Sweden. 1–14.

Bodnár Judit 2001: *Fin de Millénaire Budapest.* University of Minnesota Press.

Bogdán Péter, Molnár István Gábor és Setét Jenő 2019: *Roma reprezentáció a magyar főváros közterein.* Tom Lantos Intézet. http://real.mtak.hu/105009/1/RomaKozter.pdf. (utolsó letöltés: 2020. július 27.)

Boros Lajos 2010: Az „új városszociológia" születése. In Jancsák Cs. – Pászka I. – Nagy G. D. (szerk.): Állandó párbeszédben. Belvedere Meridionale. Szeged. 64–76.

Bramadat, Paul A. 2001: *Shows, Selves and Solidarity: Ethnic Identity and Cultural Spectacles in Canada*. Department of Canadian Heritage for the Ethnocultural, Racial, Religious and Linguistic Diversity and Identity Seminar. Nova Scotia. Halifax.

Brauer-Benke József 2003: *A magyar cigányzenészek és társadalmi kapcsolatrendszereik. Valóság.* XLVI (1). 57–65.

Bruner, Edward M 2005: *Culture on Tour. Ethnographies of Travel*. The University of Chicago Press. Chicago.

Buden, Boris 2003: Kulturák közti fordítás (hibriditás). *Magyar Lettre Internationale*. 51. Szám. 2003. tél. http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre51/boris_buden.htm.

Bujdosó Bori 2012: *Jön a Nyócker 8D*. http://www.origo.hu/filmklub/blog/keszuloben/20120306-ujravagott-3d-s-valtozatban-mutatjak-be-a-nyockert-aprilis-5.html (utolsó letöltés: 2012. október 16.).

Burke, Peter 2009: *Cultural Hybridity*. Polity Press. Cambridge.

Cadaval, Olivia és Reinhard, Rick 1992/1993: „Tirarlo a la Calle / Taking itt o the Streets": The Latino Festival and the Making of Community. *Washington History*. 4:2. 40–55.

Carbone, Maurizio 2005: Sustainable Tourism in Developing Countries: Poverty Alleviation, Participatory Planning and Ethical Issues. *The European Journal of Development Research*. 17:3. 559–565.

Chaddha, Anmol, Wilson, William Julius 2008: Reconsidering the „Ghetto". In Haynes Bruce, Hutchison, Ray (eds): The Ghetto: Origins, History, Discourse, Symposium of the Ghetto. *City and Community*. 7:4. 384-388.

Chédiac Sophie 2009: A la maison dans mon HLM… La résidentialisation comme dispositif de rénovation urbaine. *Métropoles*. Numéro 5. http://metropoles.revues.org/3775.

Comaroff, John és Comaroff, Jean 2009: *Ethnicity, Inc*. The University of Chicago Press.

Cook, Ian 2009: Review: Beyond Budapest Sightseeing Tour . *Budapest Funzine*. http://www.funzine.hu/Culture/200902272675/Culture/Review-Beyond-Budapest-Sightseeing-Tour /menu-id-58.html (utolsó letöltés: 2012. október 14.).

Craig, Gary 2007: Community capacity-building: Something old, something new . . .? *Critical Social Policy*. 27 (3). SAGE Publications. London. 335–360.

Cruikshank Julie 1997: Negotiating with Narrative: Establishing Cultural Identity at the Yukon International Storytelling Festival. *American Anthropologist*. 99:1. 56–69.

Czepczynski, Mariusz 2008: *Cultural Landscapes of Post-Socialist Cities. Representation of Powers and Needs.* Ashgate. Aldershot.

Csanádi Gábor, Csizmady Adrienne és Kőszeghy Lea 2010: Nyilvánosság és részvétel a településtervezési folyamatban. *Tér és Társadalom.* 24:1. 15–36.

Csata Zsombor: *Etnicitás és gazdaság.* In Bárdi Nándor (szerk): *Románai Magyar Lexikon. Szócikkek az erdélyi magyar társadalomismerethez.* http://lexikon.adatbank.transindex.ro/?link=tarsadalomismeret (utolsó letöltés: 2020. július 27.)

Csejtey Orsolya 2008: Beyond Budapest – Last minute-show a nyóckerben. *Pesti Műsor Online.* http://www.pm.hu/index.php?sect=budapest&alsect=cikk&id=498 (utolsó letöltés: 2012. október 14.).

Csizmady, Adrienne, Csanádi, Gábor, Kocsis, János Balázs, Kőszeghy, Lea és Tomay, Kyra 2012: *A városrehabilitáció társadalmi hatásai = Social Consequences of Urban Renewal.* Project Report. OTKA.

Demeter Zayzon Mária 1994: *A budapesti népesség nemzetiségi, etnikai arculata.* Humanitas Civitaties. Budapest.

Dömötör Ági 2009: *Kincskeresés és virágültetés és a nyolcadik kerületben, origo.hu (utolsó letöltés: 2020. július 23.)*

Dr. Balázs András 2019: *Család és szomszédság a Magdolna negyedben. Gettó-e a szegregátum?* PhD disszertáció kézirat. Debreceni Egyetem.

Duncan, Pete – Thomas Sally 2000: *Neighbourhood regeneration. Resourcing community involvement.* The Policy Press. UK.

Dupcsik Csaba 2009: *A magyarországi cigányság története, Történelem a cigánykutatás tükrében, 1890–2008.* Osiris Kiadó.

Durst Judit 2003: „Mi jó muzsikuscsalád vagyunk". Péliné Nyári Hilda életrajzi regényének olvasatairól. In: *Beszélő.* 1–2. 62–70.

Egedy Tamás és munkatársai 2002: Városrehabilitációs programok eredményei és tapasztalatai Budapesten. A NEHOM-projekt aktuális eredményei. *Falu, Város, Régió.* 8. 3–10.

Egedy Tamás és Kovács Zoltán 2005: A városrehabilitáció néhány elméleti kérdése. In Egedy Tamás (szerk.): *Városrehabilitáció és társadalom.* MTA Földrajzi Kutatóintézet. Budapest. 9–21.

Eiler Ferenc és Kovács Nóra 2000: A kisebbségi önkormányzatok rendszere Magyarországon. *Regio.* 81–112.

Eisenstein, Adele 2007: A secret Budapest revealed. *The Budapest Sun.* http://www.budapestsun.com/news/58802 (utolsó letöltés: 2012. október 14.).

Eriksen, Thomas Hylland 2008: *Etnicitás és nacionalizmus.* Gondolat Kiadó. PTE Kommunikáció – és Médiatudományi Tanszék. Budapest–Pécs.

Esman, Marjorie R. 1982: Festivals, Change and Unity: The Celebration of Ethnic Identity among Louisana Cajuns. *Anthropological Quarterly.* 55:4. 199–210.

Fabre, Genevieve és O'Meally, Robert 1995: *History and Memory in African-American Culture.* Oxford University Press.

Fehér, Katalin, Keller, Judit, Virág, Tünde 2017: Civil protests for the poor experience from the 8th District of Budapest. In Keller J., Keresztély K.; Virág T. (eds.) *Our Neighbourhoods' Heroes: Stories on Citizen Participation in Local Development in European Cities*. Berlin: Comparative Research Network. 79-86.

Feischmidt Margit 2014: Plebejus Kozmopolitizmus Erdélyben és a Nyolcadik kerületben. In Gács Anna, Orbán Katalin (szerk.): *Emlékkerti kőoroszlán*. ELTE. 139-153.

Fejős Zoltán 2003: A városi kultúra régi és új elemei: szempontok Budapest átalakulásának értelmezéséhez. In Kovács Nóra – Szarka László (szerk.): *Tér és Terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből II*. Akadémiai Kiadó. Budapest. 95–119.

Fejős Zoltán 2005: A nyilvános városszöveg. In N. Kovács Tímea, Bőhm Gábor, Mester Tibor (szerk.): *Terek és szövegek, Újabb perspektívák a városkutatásban*. Kijárat Kiadó. Budapest. 214–220.

Fontos Erzsébet 2010: *Romák kezében Józsefváros jövője*. http://www.hirextra.hu/2010/08/03/romak-kezeben-jozsefvaros-jovoje (utolsó letöltés: 2012. október 14.).

Forman, Murray 2004: Introduction. In Forman, Murray – Neal, Mark Anthony (eds): *That's the joint. the hip-hop studies reader*. Routledge. New York and London.

Forrest, Ray és Kearns, Ade 2001: Social Cohesion, Social Capital and the Neighbourhoods. *Urban Studies*. 38:12. 2125–2143.

Foucault, Michel 1999: Eltérő terek. In Sutyák Tibor (szerk): *Nyelv a végtelenhez – Tanulmányok, előadások, beszélgetések*. Latin Betűk. Debrecen. 147–157.

Földes Petra és Lannert Judit 2010: Erőszak az iskolában. Romló közérzet: ok vagy következmény? *Esély.*, 21:3. 48–65.

Friedrichs, Jürgen 2002: Response: Constrasting US and European Findings on Poverty Neighbourhoods. *Housing Studies*. Volume 17., Issue 1. 101-106.

Futó Péter 2003: *A szociális városrehabilitáció esélyei Középső-Józsefváros és Középső-Erzsébetváros szlömösödő negyedeiben*. BKÁE Szociológia és Szociálpolitika Tanszék. Budapest.

Gans, Herbert J. 2008: Involuntary Segregation and the *Ghetto*: Disconnecting Process and Place. Symposium of the Ghetto. *City and Community*. 7:4. 353-357.

Garrioch, David és Peel, Mark 2006: Introduction. The Social History of Urban Neighborhoods. *The Journal of Urban History*. 32: 5. 663-676.

Gerő Márton, Sík Endre és Zongor Gábor 2005: *A társadalmi tőke növelésének lehetőségei fejlesztéspolitikai eszközökkel*. Tárki. Fejlesztéspolitika társadalmi hatásai 4.

Gerőházi Éva, Somogyi Eszter et al 2004: *A szociális városrehabilitáció: koncepció, eszközrendszer és modellkísérletek előkészítése*. Városkutatás Kft.

Gordon-Walker, Caitlin 2013: The Process of Chop Sey: Rethinking Multicultural Nationalism at the Royal Alberta Museum. In Susan L.T. Ashley (ed): *Diverse Spaces: Identity, Heritage and Community in Canadian Public Culture*. Cambridge Scholars Publishing. 16-38.

Green, Nancy 2002: Le quartier ethnique en formation et transformation. In Pouillon, François et al (eds.): *Lucette Valensi à l'œuvre. Une histoire anthropologique de l'Islam méditerranéen*. Éditions Bouchene. Paris. 175-193.

Greif, Meredith J. 2009: Neighbourhood Attachment in the Multiethnic Metropolis. *City and Community.* 8:1. 27-45.

Grossberg, Lawrence 1996: Identity and Cultural Studies: Is That All There Is? In Hall, Stuart – du Gay, Paul (eds.): *Questions of Cultural Identity.* SAGE Publications. London. 87-107.

Guest, Avery M., Cover, Jane K. és Matsueda, Ross L 2006: Neighborhood Context and Neighboring Ties. *City & Community.* 5:4. 363–385.

György Eszter 2017: A kisebbségi kulturális örökség létrehozásának kísérlete. A Rom Som cigányklub története (1972-1980). In Ignácz Ádám (szerk): *Populáris zene és államhatalom*. Rózsavölgyi és Társa - MTA BTK.

György Eszter – Oláh Gábor 2019: *„Veszélyes helyből" családbarát városnegyed. Családbarát szempontok a Magdolna negyed szociális rehabilitációja során*. ELTE

György Eszter 2019: Az emlékezet és felejtés helyei. *Korall* 75. 46-61.

György Péter 1998: Noé Bárkája, Bábel tornya, Édenkert. In: *Digitális Éden*. Magvető. 15-105.

György Péter 2005: Minden archívum, minden örökség. *Iskolakultúra* 15:3. 4-15.

Hablicsek László 2007: Kísérleti számítások a roma lakosság területi jellemzőinek alakulására és 2021-ig történő előrebecslésére. *Demográfia.* 50 (1): 7–54.

Hall, Stuart 1990: Cultural Identity and diaspora. In *Jonathan Rutherford (ed): Identity: Community, Culture, Difference*. Lawrence & Wishart. 222-237.

Hall, Stuart 1996: New Ethnicities. In David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds): *Stuart Hall Critical Dialogues in Cultural Studies*. Routledge. London–New York. 441–450.

Hall, Stuart 1997: A kulturális identitásról. In Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus.* Osiris. Budapest. 60–85.

Hall Stuart 2007: *Identités et cultures. Politiques des cultural studies.* Éditions Amsterdam. Paris.

Hall, Stuart 2007: *La question multiculturelle. Identités et cultures, Politiques des cultural studies.* Éditions Amsterdam. Paris.

Hall, Stuart, du Gay, Paul 1996 (eds.): *Questions of Cultural Identity.* SAGE Publications. London.

Hanhörster, Heike 2001: Whose neighbourhood is it? Ethnic diversity in urban spaces in Germany. *GeoJournal.* 51:4. 329-338.

Havermans, Dave – Smeets, Jos 2010: *Gated communitites. A theoretical discussion on place attachment and identity. Urban Dynamics and Housing Change.* 22nd International Housing Research Conference. eNHR Istanbul.

Hayden, Dolores 1995: *The Power of Place. Urban Landscapes as Public History.* The MIT Press. Cambridge-London.

Hayden, Dolores 2010: A városi táj története. A „sense of place" és a tér politikája. In Szíjártó Zsolt (szerk.): *Köz/tér Fogalmak, nézőpontok, megközelítések.* Gondolat Kiadó. PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék. Budapest–Pécs. 90-111.

Haynes Bruce és Hutchison, Ray 2008: The Ghetto: Origins, History, Discourse, Symposium of the Ghetto. *City and Community.* 7:4. 347–352.

Hebdige, Dick 2008: *Sous-culture, le sens du style. Zones.* Éditions de la Découverte. Paris.

Heltai Gyöngyi, 2002: *Néhány jellemző tendencia a kortárs vizuális antropológiai gondolkodásban.* Dialëktus Fesztivál 2002. (filmkatalógus és vizuális antropológiai írások). 89–113.

Hemetek, Ursula 2017: Roma and „their" Music in South-eastern Europe: Silenced Voices? Exclusion, Racism and Counter-Strategies. In Kirkegaard, Annemette – Järviluoma, Helvi – Knudsen, Jan Sverre – Otterbeck, Jonas (eds.): *Researching Music Censorship.* Newcastle upon Tyne. 83-103.

Hervé Vieillard – Baron 2011: Banlieue, quartier, ghetto: de l'ambiguïté des définitions aux représentations; In: *Nouvelle revue de psychosociologie.* 2:1227-40.

Ho Tai, Hue-Tam 2001: Pierre Nora and French National Memory Author(s): *The American Historical Review.* 106:3. 906–922.

Homer, Sean 2006: „The Roma Do Not Exist": The Roma as an Object of Cinematic Representation and the Question of Authenticity, *Gramma. Journal of Theory and Criticism.* 14. 183-197.

Horváth Imre 2015: „Mindenki gettósztár": tér, hatalom és identitás a Nyócker! című animációs filmben. In Győri Zsolt, Kalmár György (szerk): Tér, hatalom és identitás viszonyai a magyar filmben. A kortárs filmtudomány kulcskérdései 4., Debreceni Egyetemi Kiadó. 244-253.

Horváth Kata 2009: Az erőszak játszótere. In Horváth Kata, Takács Gábor (szerk): *Színház és Pedagógia. Elméleti és módszertani füzetek 3. Drámapedagógiai esettanulmányok I.* Káva Kulturális Műhely – anBlokk Egyesület. Budapest. 4-6.

Howarth, Caroline 2002: Idenity in Whose Eyes? The Role of Representations in Identity Construction. *Journal for the Social Behaviour.* 32: 2. 145–162.

Hubay József 2004: *Nyócker.* http://www.moziplussz.hu/kritika.php?id=349 (utolsó letöltés: 2012. október 16.).

Humain-Lamoure, Anne-Lise 2006: Le quartier comme objet en géographie. In Authier, Jean-Yves, Bacqué, Marie-Hélène, Guérin-Pace, Franc (eds.): *Le quar-*

tier. Enjeux scientifiques, actions politiques et pratiques sociales. La Découverte. 41–51.

Imre, Anikó 2008: Roma Music and Transnational Homelessness. Routledge. *Third Text.* 22: 3. 325–330.

Imre, Anikó 2005: Whiteness in Post-Socialist Eastern Europe: The Time of the Gypsies, the End of Race. In López, Alfred J.: *Postcolonial whiteness: a critical reader on race and empire.* State University of New York. 79-103.

Iordanova, Dina 2008: Mimicry and Plagiarism, Reconciling Actual and Metaphoric Gypsies. Routledge. *Third Text.* 22:3. 305-310.

Jakab Diána 2005: Gettócsinosítás. *Amaro Drom.* 2005.05.01. (utolsó letöltés: 2012. október 14.).

Jarvis David, Berkely Nigel és Broughton, Kevin 2012: Evidencing the impact of community engagement in neighbourhood regeneration: the case of Canley, Coventry. *Community Development Journal.* 47(2). 232–247.

Jeney Sarolta 1975: Szanálás a Józsefvárosban. *Valóság.* 18:1–12. 72–85.

Józsefváros rekonstrukciója. Budapest 1975. FŐBER sorozat 5. kötet.

Juhász Géza – Wirth Judit 2002: *Hogyan sérti meg a magyar állam a nők emberi jogait a prostitúcióval kapcsolatban?* http://www.prostitucio.hu/cedaw.arnyekjelentes.prostitucio.reszlet.htm (utolsó letöltés: 2012. október 14.).

Junghaus Tímea 2016: Roma Parlament nekrológ. *Tranzitblog.hu* http://tranzitblog.hu/nekrolog-roma-parlament-1991-2016/.

Kali Kinga 2007: Megmondom, testvér! A rap legyen hiteles. *Amaro Drom.* XVII. évfolyam, 12. szám. 31–33.

Kállai Ernő 2002: A cigányzenészek helye és szerepe a magyar társadalomban és a magyar kultúrában. In Kovács Nóra – Szarka László (szerk.): *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből.* Akadémiai Kiadó. 327–345.

Kállai Ernő 2003: Cigány kisebbségi önkormányzatok Magyarországon - kutatási gyorsjelentés. In Kállai Ernő (szerk.): *A magyarországi cigány népesség helyzete a 21. század elején. Kutatási gyorsjelentés.* MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet. Budapest. 27–91.

Kállai Ernő 2005: *Helyi cigány kisebbségi önkormányzatok Magyarországon.* Gondolat-MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet. Budapest.

Kalmár György – Győri Zsolt 2015: A tér, hatalom és identitás viszonyainak kutatása a magyar filmben, 11. In Győri Zsolt és Kalmár György (szerk.): Tér, hatalom és identitás viszonyai a magyar filmben. A kortárs filmtudomány kulcskérdései 4., Debreceni Egyetemi Kiadó.

Karsai László 1995: A cigány társadalom Magyarországon 1944 előtt. In Gyáni Gábor (szerk.): *Magyarország Társadalomtörténete II. 1920–1944.* Nemzeti Tankönyvkiadó. Budapest. 351-360.

Katz, Michael B. 1993: The Urban „Underclass" as a Metaphor of Social Transformation. In Michael B. Katz (ed.): *The „Underclass" Debate*. Princeton University Press. 4–26.

Kemény István – Janky Béla – Lengyel Gabriella 2004: *A magyarországi cigányság 1971–2003*. Gondolat – MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet. Budapest.

Kende Ágnes 2018: A roma gyerekek méltányos oktatását segítő programok lehetőségei az oktatási egyenlőtlenségek rendszerében. *socio.hu* 1. 146-162.

Keresztély, Krisztina, Scott, James W. és Virág, Tünde 2015: *Roma Communities, Urban Development and Social Bordering in the Inner City of Budapest*. http://www.euborderscapes.eu/fileadmin/user_upload/Working_Papers/EUBORDERSCAPES_Working_Paper_14_Keresztely_Scott_Virag.pdf

Keszei András 2011: A város narratív identitása. In A város és társadalma. H. Németh István et al (szerk.): *Tanulmányok Bácskai Vera tiszteletére*. Hajnal István Kör. Budapest. 436-450.

Kóczé Angéla 2012: Roma civil szervezetek társadalmi integrációs szerepének korlátai és lehetőségei. In Kovách Imre, Dupcsik Csaba, P.Tóth Tamás, Takács Judit (szerk): *Társadalmi integráció a jelenkori Magyarországon: tanulmányok*. MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont (Szociológiai Intézet). 293-306.

Kóczé Angéla 2017: Roma emancipációs törekvések: Egy kutatás margójára. In Kóczé et al (szerk.): *Egymás szemébe nézve. Az elmúlt fél évszázad roma politikai törekvései*. MTA TK Szociológiai Intézet. Budapest. 5-15.

Kondor Attila Csaba – Szabó Balázs 2007: A lakáspolitika hatása Budapest városszerkezetére az 1960-as és az 1970-es években. *Földrajzi Értesítő*. LVI. évf. 3–4. füzet. 237–269.

Kosáry Domonkos (szerk.) 1975: *Budapest története III. A török kiűzetésétől a márciusi forradalomig*. Akadémiai Kiadó. Budapest.

Kovács Zoltán 2005: A városrehabilitáció eredményei és korlátai Budapesten. In Egedy Tamás (szerk): *Városrehabilitáció és társadalom*. MTA Földrajzi Kutatóintézet. Budapest. 159–175.

Kovács, Éva 2009: Fekete testek, fehér testek. *Beszélő. Roma dosszié*, 14:1.

Kovats, Martin 1996: A jó, a rossz és a csúf - a romapolitika három arca Magyarországon. *Eszmélet*. 8:32. 132-154.

Kraidy, Marwan M. 2005: *Hybridity, or the Cultural Logic of Globalization*. Temple University Press. Philadelphia.

Krich Balázs 2005: *Gettófirka*.http://www.origo.hu/filmklub/20041211gettofirka.html (utolsó letöltés: 2012. október 14.).

Krüger, Simone 2013: Undoing Authenticity as a Discursive Construct A Critical Pedagogy of Ethnomusicology and „World Music". In Alge, B and Kraemer, O, (eds.) *Beyond Borders: Welt-Musik-Pädagogik: Musikpädagogik und Ethnomusikologie im Diskurs*. Wissner Verlag, Augsburg. 93-114.

Kubik Elvira 2008: A Mátyás tér már nem tabu. *Kultúrpart*. http://www.kulturpart.hu/lavor/5528/a_matyas_ter_mar_nem_tabu (utolsó letöltés: 2012. október 14.).

Ladányi János 1992: Gondolatok a Középső-Józsefváros rehabilitációjának társadalmi összefüggéseiről. *Tér és Társadalom*. 6. évf. 3–4., 75–88.

Ladányi János,Szelényi Iván 1998: Class, ethnicity and social-ecological change in post-communist Hungary. In Enyedi, György (szerk.): *Social Change and Urban Restructuring in Central Europe*. Akadémiai Kiadó. Budapest. 67–86.

Ladányi János, Szelényi Iván 2001: A roma etnicitás „társadalmi konstrukciója" Bulgáriában, Magyarországon és Romániában a piaci átmenet korszakában. *Szociológiai Szemle*. 4. 85–95.

Ladányi János 2008: *Lakóhelyi szegregáció Budapesten*. Új Mandátum Könyvkiadó. Budapest.

Ladányi János – Szelényi Iván 2001: Van-e értelme az underclass kategória használatának? *Beszélő*. 11. 94–98.

Ladányi János – Szelényi Iván 2004: A roma etnicitás és társadalmi kirekesztettség. In Fedinec Csilla (szerk.): *Nemzet a társadalomban*. Teleki L. Alapítvány. Budapest. 29–46.

Lakatos Elza 2006: Mit csinálnak a kerületi roma önkormányzatok (Szúrópróba III.) *Amaro Drom*. 2006. július.

Leimdorfer, Francois et al 2002: Nommer les quartiers d'Abidjan. In Christian Topalov (ed.): *Les divisions de la ville*. Éditions UNESCO. Éditions de la Maison des sciences de l'homme. Paris. 313–372.

Lopes, Felipe, de Tyse, Mikhael 2000: *Case Study: Fighting Poverty through Rehabilitation of Poor Neighbourhoods. Study prepared in conjuction UNDP's World Alliance of Cities against Poverty*. 1–4.

Lugosi Győző 2004: A (cigány) mélyszegénység szociológiája a kelet-európai újkapitalizmusban. *Eszmélet*. 63:1. 107–114.

Maerker, Anna, Sleight, Simon és Sutcliffe, Adam (eds) 2018: *History, Memory and Public Life: The Past in the Present*. London, Routledge.

Majtényi Balázs, Majtényi György 2012: *Cigánykérdés Magyarországon 1945–2010*. Libri Kiadó. Budapest.

McClinchey, Kelley A. 2008: Urban Ethnic Festivals, Neighborhoods, and the Multiple Realities of Marketing Place. *Journal of Travel & Tourism Marketing*. 25:3–4, 251–264.

Messing Vera 2003: Változás és állandóság. *Médiakutató*; Budapest. 1–12.

Mette Louise Berg & Nando Sigona 2013: Ethnography, diversity and urban space. *Identities*. 20:4. 347–360.

Mihályi Helga 2016: A cigány népesség demográfiai sajátosságai. *Szellem és tudomány: a Miskolci Egyetem Szociológiai Intézetének folyóirata*. 7:1–2. 29–48.

Mirga-Kruszelnicka, Anna 2018: Challenging Anti-gypsyism in Academia: The Role of Romani Scholars. *Critical Romani Studies*. 1:1. 8-28.

Mollenkopf, John és Castells, Manuel 1991: Introduction. In John H. Mollenkopf, Manuel Castells (eds): *Dual City: Restructuring New York*. Russel Sage Foundation. NY.

Morin, Richard és Rochefort, Michel 2003: L'apport des services de proximité à la construction d'une identité de quartier: analyse de services d'économie sociale et solidaire dans trois quartiers de Montréal. *Recherches sociographiques*. 44:2. 267-290.

Müllner András 2015: Nézetek és eltérések. Néhány gondolat az (ön)reprezentációról és más törölt fogalmakról. *Romológia*. 3: 8. 47-58.

Müllner András, Pócsik Andrea 2016: Fedőemlékek. *Filológiai Közlöny*. 62: 4 323–331.

Nagy Ágnes 2005: Városnegyedek életciklusa – Lakáselosztás, Társadalmi átrétegződés. A Lipótváros társadalma 1930-1960 között*. In F. Romhányi Beatrix (szerk.): *Tanulmányok Budapest Múltjából*. 32. Budapesti Történeti Múzeum. 179-214.

Nagy Pál 2018: A jövő elkezdődött, a múlt nem ért véget – történeti felvetések Forray Katalin és Orsós Anna írása nyomán, *REGIO*. 26:2. 183–213.

Nagy Pál 2016: Dögevés – Szükség, tabu, sztereotípia. Napi Történelmi Forrás. https://ntf.hu/index.php/2016/12/09/dogeves-szukseg-tabu-sztereotipia/ (utolsó letöltés: 2020. július 24.).

Nagy, Klára 2017: *The Eighth of Budapest. Creating new narratives for a stigmatized district*. MA Thesis in Cultural Heritage Studies. CEU. Budapest.

Nagy, Zsuzsa 2010: *Glove Actually: Integration and Gentrification in a Community Center in Budapest*. MA Thesis for the Department of Sociology and Social Anthropology CEU. Budapest.

Nagy-Csere Áron 2010: Nyomortepelből mintalakótelep. *Korall*. 11:40. 45-67.

Neményi Mária-Szalay Júlia 2017: Elbeszélt évtizedek. A roma politika közelmúltbeli története a roma politikusok szemével. In Kóczé et al (szerk.): *Egymás szemébe nézve. Az elmúlt fél évszázad roma politikai törekvései*. MTA TK Szociológiai Intézet Budapest, 15-76.

Nemes Ferenc – Szelényi Iván 1967: *A lakóhely mint közösség*. Akadémiai Kiadó.

Niedermüller Péter 1994: A város: kultúra, mítosz, imagináció. *Mozgó Világ*. 20: 5. 5–14.

Niedermüller Péter 2009: A kettészakadt város. *Fordulat*. 7. 135–142.

Oláh Gábor 2011: *L'Histoire du Quartier à Budapest*. Mémoire présenté en vue du diplôme de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris.

Oláh József 2008: Roma identitás és önreprezentáció. *Kisebbségkutatás*. 17:4.

Oscherwitz, Dayna L. 2004: Pop goes the banlieue: Musical Métissage and the Articulation of a Multiculturalist Vision. *Contemporary French and Francophone Studies*.8:1. 43–50.

Óvári Bálint 2008: Beyond Bp. – Turistavezetés a nyolckerben?, *RomaPage*. http://corleone.romapage.hu/index.php?id=47&tx_ttnews[tt_news]=114639 (utolsó letöltés: 2012.október. 14.).

Owczarzak, Jill 2009: Introduction: Postcolonial studies and postsocialism in Eastern Europe. *Focaal. 53.* 3–19.

Patrovich Tamás 2004: Befejezéséhez közeledik a Nyócker. *Manifeszt.hu.* http://manifeszt.hu/old_manifeszt/printer.php?lang=Magyar&main=1095926997&hdt=1098803764 (utolsó letöltés: 2012. október 16.).

Paulik Mónika 2010: Beindul a Kesztyűgyár. *Szocháló.* 2010. október 25. http://szochalo.hu/cikkek/4352/ (utolsó letöltés: 2012.október. 14.).

Péliné Nyári Hilda 1996: *Az én kis életem*. T-Twins Kiadó.

Perczel Anna 1992: A Közép-Józsefváros északi területére készülő részletes rendezési terv programja. *Tér és Társadalom* 3-4. 89-162.

Picker, Giovanni 2017: *Racial Cities, Governance and Segregation of Romani People in Urban Europe.* Routledge. Oxon.

Pilinyi Péter 1997: *A Józsefváros története, 1718-1848*. Budapest Főváros Józsefvárosi Önkormányzata.

Pilinyi Péter 2006: *A Józsefváros története, 1928-1948*. Budapest Főváros Józsefvárosi Önkormányzata.

Pócsik Andrea 2010: Megfigyelő tekintetek. A magyarországi romák ábrázolása a kortárs antropológiai filmelméletek tükrében. In Feischmidt Margit (szerk.): *Etnicitás, Különbségteremtő társadalom*. Gondolat–MTA Kisebbségkutató Intézet. 2010. 407–419.

Pócsik Andrea 2014: Láthatóvá tenni. A romaképelemzés elmélete és gyakorlata. In Pócsik Andrea, Füzi Izabella (szerk): A romák láthatósága. Kortárs képkészítési és képhasználati gyakorlatok. *Új Apertúra,* IX.:4 - X.1.

Polyák Levente 2005: Hely és reprezentációja. Nyócker és a nyolcadik kerület. In Bárány Tibor (szerk): *A tarkaság dicsérete*. Erasmus Kollégium Alapítvány. Budapest.

Polyák Levente 2007: A periféria városi terei, avagy Budapest széleinek újrafelfedezése. Exindex / Documenta magazine 12.

Poutignat Philippe, Streiff-Fenart, Jocelyne 1995: *Théories de l'ethnicité,* suivi de *Barth, Fredrik, Les groupes ethniques et leurs frontières.* PUF. Paris.

Pulay Gergő 2010: Az etnicitás láthatóvá tétele. Roma előadók kulturális politikája Budapesten. In Feischmidt Margit (szerk): *Etnicitás. Különbségteremtő társadalom*. Gondolat–MTA Kisebbségkutató Intézet. 351-366.

Rabinow, Paul 1986: Representations are Social Facts. In Clifford, James, Marcus, George E. (eds): *Writing Cultures.* University of California Press. 234–262.

Rév Miklós 1970: *Józsefvárosi Lexikon*. Fővárosi Tanács. Budapest.

Romano Rácz Sándor 2015: Önfenntartó közösségi struktúra egy magyarországi cigány közösségben. *Magyar Szemle*. Új Folyam XXIX. 5-6.

Roth, Wolff-Michael 2008: Bricolage, métissage, hybridity, heterogeneity, diaspora: concepts for thinking science education in the 21st century. *Cult Stud of Sci Educ.* 3. 891–916.

Ruethers, Monica 2013: Jewish spaces and Gypsy spaces in the cultural topographies of a New Europe: heritage re-enactment as political folklore. *European Review of History: Revue europeenne d'histoire*. 20:4., 671–695.

S. Nagy Katalin 2007 (szerk.): *Szociológia közgazdászoknak*. Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem. Typotex Kiadó.

Sarkadi Márta 2008: A Nyócker másképp. *Kultúrpart*. http://www.kulturpart.hu/rengeteg/6582/a_nyocker_maskepp (utolsó letöltés: 2012. október 14.).

Schiffauer, Werner 2004: Félelem a különbözőségtől. Új áramlatok a kultúr- és szociálantropológiában. In Biczó Gábor (szerk.): *Az idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Csokonai Kiadó. Debrecen. 151-161.

Shields, Rob 1991: *Places on the margin. Alternative Geographies of Modernity*. Routledge. London.

Short, John Rennie 1996: *The Urban Order. An Introduction to Cities, Culture, and Power*. Blackwell.

Sidó Zoltán 2016: A Roma hip-hop mint szubkulturális gazdaság. In Krémer Tamás, Barna Emília és Tófalvy Tamás (szerk.): *Roma hip-hop. Zenei Hálózatok Folyóirat* 002EP. 75-82.

Silverman, Carol 2011: *Romani Routes*. Oxford University Press.

Simeziane, Sarah Elizabeth 2016: Roma rap és a Fekete Vonat: Kisebbségi hangok a magyar hip-hopban. In Krémer Tamás, Barna Emília és Tófalvy Tamás (szerk.): *Roma hip-hop. Zenei Hálózatok Folyóirat* 002EP. 36-55.

Sipos András és Donáth Péter (szerk.) 2000: *„A nagy válságtól" „a rendszerváltásig". Szöveggyűjtemény Budapest történetének tanulmányozásához, II. kötet, 1930-1990*. Budapest Főváros Levéltára – ELTE Tanító – és Óvóképző Főiskolai Kar. Budapest.

Small, Mario 2011: Four Reasons to Abandon the Idea of „The Ghetto". Symposium of the Ghetto. *City and Community*. 7:4. 389–393.

Smith, Mark K. 2011: ‚Neighbourhoods and regeneration. Theory, practice, issues', the encyclopaedia of informal education. In: *(www.infed.org/community/neighbourhoods_and_regeneration.htm)*.

Somogyi Eszter, Szemző Hanna, Tosics Iván 2007: Városrehabilitáció kétszintű önkormányzati rendszerben: budapesti sikerek és problémák. In Enyedi Görgy (szerk.): *A történelmi városközpontok átalakulásának társadalmi hatásai*. MTA Társadalomkutató Központ. Budapest. 69–87.

Somogyi László 2002: *„Az igazi roma hip-hop" - etnicitás és rapzene Magyarországon*. Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Romológiai Tanszék. Pécs.

Sonkoly Gábor 2009: Léptékváltás a kulturális örökség kezelésében. *Tabula*. 12:2. 199-209.évfolyam, 2.

Soóky Sarolta: *Az alkotók a Nyóckerről*. http://www.nyocker.hu/news.php (utolsó letöltés: 2012. október 16.).

Steinberg, Stephen 1994: *Az etnikum mítosza. Fajok, etnikumok és osztályok Amerikában*. Cserépfalvi Alapítvány.

Stewart, Michael S. 2001: Depriváció, romák és „underclass". *Beszélő*. /7–8. 82–94.

Szabó Zoltán 2004: *Októberben jön a magyar South Park*. http://www.nyocker.hu/news.php (utolsó letöltés: 2012. október 16.).

Szívós Erika 2010: Az István (Klauzál) tér lakói a 19–20. század fordulóján, avagy a zooming in módszere társadalomtörténetben. In Bódy Zsombor, Horváth Sándor, Valuch Tibor (szerk): *Megtalálható-e a múlt? Tanulmányok Gyáni Gábor 60. születésnapjára*. 481-499.

Szívós Erika 2014: Dobócia történetei: a Belső-Erzsébetváros a pesti köztudatban a két világháború között. *Korall*. 15:58. 94–116.

Szlanárs Emese 2004: *Rajz-tanmese*. http://www.kontextus.hu/hirvero/film_2004_1216.html (utolsó letöltés: 2012. október 16.).

Szuhay Péter 1999: *A magyarországi cigányok kultúrája: etnikus kultúra vagy a szegénység kultúrája*. Panoráma. Budapest.

Tábori Zoltán 2009: *Magdolna negyed*. Osiris Kiadó. Budapest.

Taylor, Marilyn 2003: *Public Policy in the Community*. Palgrave Macmillan.

Tomay Kyra 2006: Slumosodás és városehabilitáció Budapesten. *Tér és Társadalom*. 20. évf. 93–107.

Tomay Kyra 2007: Városrehabilitáció és dzsentrifikáció Budapesten – a rehabilitációs stratégiák szerepe a térbeli-társadalmi mintázat átalakulásában. In Enyedi György (szerk.): *A történelmi városközpontok átalakulásának társadalmi hatásai*. MTA Társadalomkutató Központ. Budapest. 2007. 119–146.

Tomay Kyra 2008: *Dzsentrifikáció Budapesten az ezredfordulón – a belső pesti területek átalakulása – doktori értekezés tézisei*. ELTE TTK Szociológia Doktori Iskola. Budapest.

Tossenberger Adél 2010: Cigány mese egy világból, ahol sokáig ismeretlen volt a félelem. *Hírszerző*. http://hirszerzo.hu/hirek/2010/10/14/20101010_a_ciganyprimas_felesege (utolsó letöltés: 2012. október 15.)

Trehan, Nidhi Trehan és Kóczé, Angéla 2009: *Racism, (neo-)colonialism and social justice: the struggle for the soul of the Romani movement in post socialist Europe*. In Graham Huggan, Ian Law (eds): *Racism Postcolonialism Europe*. (eds): Liverpool University Press. 50-73.

Tremlett, Annabel 2009: Bringing hybridity to heterogeneity in Romani Studies. *Romani Studies*. 19:2. 147–168.

Tremlett, Annabel 2014: Making a difference without creating a difference: Superdiversity as a new direction for research on Roma minorities. *Ethnicities.* 14:6. 830-848.

Trumpener, Katie 1992: The Time of the Gypsies: A „People without History" in the Narratives of the West. *Critical Inquiry.* (18.) 4. 843–884.

Turner, Victor 2003 A liminalitás és a liminoid fogalma a játékban, az áramlatban és a rituáléban, In Demcsák Katalin, Kálmán C. György (szerk.): *Határtalan áramlás. Színházelméleti távlatok Victor Turner kultúrantropológiai írásaiban.* Kijárat Kiadó. Budapest. 11-53.

Van Baar, Huub 2011: *The European Roma: minority representation, memory, and the limits of transnational governmentality.* University of Amsterdam.

Varga Balázs 2001: Városnézés. A kortárs magyar film Budapestje. *Budapesti Negyed. 31. Város és a mozi.*

Vasák Benedek Balázs 2012: *Szolarizált leves.* http://www.c3.hu/scripta (utolsó letöltés: 2012. október 14.).

Vergo, Peter 1997: The *New Museology.* The Reaktion Books. London.

Virág Tamás 2009: *Magdi és Magdolna. Két fesztivál ürügyén.* http://maneszota.gportal.hu/gindex.php?pg=32798161 (utolsó letöltés: 2020. július 25.). október 14.)

Vörös Károly (szerk.) 1978: *Budapest története IV., A márciusi forradalomtól az őszirózsás forradalomig.* Akadémiai Kiadó. Budapest.

Wacquant, Loïc 2007: *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality.* Polity. Cambridge.

Wacquant, Loïc 2011: A Janus-Faced Institution of Ethnoracial Closure: A Sociological Specification of the Ghetto. In Haynes, Bruce – Hutchison, Ray, (eds.): *The Ghetto: Contemporary Global Issues and Controversies.* Boulder. Westview. 1-31.

Węcławowicz, Grzegorz 1998: Social polarizations is postsocialist cities: Budapest, Prague, Warsaw. In Enyedi, György (szerk.): *Social Change and Urban Restructuring in Central Europe.* Akadémiai Kiadó. 55–65.

Werbner, Pnina 2011: The Limits of Cultural Hybridity: On Ritual Monsters, Poetic Licence and Contested Postcolonial Purifications. *The Journal of the Royal Anthropological Institute.* 7:1. 133-152

Wieviorka, Michel 2005: *La différence, Identités culturelles: enjeux, débats et politiques.* Éditions de l'Aube. Paris.

Wizner Balázs 2005: Osztok, keverek. Cigány programok és roma szervezetek finanszírozása a rendszerváltás után. In Neményi Mária, Szalai Júlia (szerk.): *Kisebbségek Kisebbsége. A magyarországi cigányok emberi és politikai jogai.* Új Mandátum Könyvkiadó. Budapest. 430–457.

Zachár Ottó 1978: *A Józsefváros története V. (1919-1945).* Józsefvárosi Művelődési Ház. Budapest.

Zhihong, Bai 2007: Ethnic identities under the Tourist Gaze. *Asian Ethnicity.* Volume 8., Number 3. 245–259.

Zipernovszy Kornél 2017: „Ki fog győzni – a jazz vagy a cigány – nehéz megjósolni". A cigányzenészek megvédik a magyar nemzeti kultúrát. *Replika.* 101–102 (2017/1–2. szám): 67–87.

Zsigó Jenő 2005: Feltárni és megnevezni az elnyomások direkt rendszerét, In Neményi Mária, Szalai Júlia (szerk.): *Kisebbségek kisebbsége. A magyarországi cigányok emberi és politikai jogai.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest. 7-43.

L'Harmattan France
5-7 rue de l'École Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
Email: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15
10124 Torino
Tél: (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email: harmattan.italia@agora.it

Korrektúra: Simó Tibor
Tördelés: Kovácsné Daróczi Annamária
Borítóterv: Kára László
A címlapon szereplő fotó Nyári Gyula műve.
Nyomda: Prime Rate Kft.
felelős vezető Tomcsányi Péter.

L'Harmattan France
5-7 rue de l'École Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
Email: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15
10124 Torino
Tél: (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email: harmattan.italia@agora.it

Korrektúra: Simó Tibor
Tördelés: Kovácsné Daróczi Annamária
Borítóterv: Kára László
A címlapon szereplő fotó Nyári Gyula műve.
Nyomda: Kapitális Kft.
felelős vezető ifj. Kapusi József.